تمييز، مجلّة تاريخ الأفكار العلميّة والفلسفيّة
ⵜⴰⵎⵢⵉⵣ, ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜ ⵏ ⵓⵎⵣⵔⵓⵢ ⵏ ⵜⵡⵏⴳⵉⵎⵉⵏ ⵏ ⵜⵉⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⴼⵍⵙⴰⴼⵉⵏ
Tamyīz, Journal of History of Scientific and Philosophical Ideas
Tamyīz, revue de l’histoire des idées scientifiques et philosophiques
Volume 01 Issue 01 (March 2024): 43−80

مكانة يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة[1]

The Place of John Philoponus (Yaḥya al-Naḥwī) in Islamic Philosophy

سعيد البوسكلاوي
جامعة محمّد الأوّل، وجدة
Said El BOUSKLAOUI
Mohammed I University, Oujda
Email: S.bousklaoui@ump.ac.ma

Abstract: This article provides a general view of the reception of the sixth-century Alexandrian Christian philosopher, John Philoponus, in the Islamic tradition, and highlights the place he occupied in Islamic philosophy and theology. The main concern of this article is to illustrate the main aspects of his reception and show the extent to which Muslim thinkers were acquainted with his work. This article demonstrates that the *falāsifa*, unlike the authors of catalogs, were well acquainted with Yaḥyā al-Naḥwī’s work and drew directly from his texts. It is certain that the philosophers of the Muslim East, namely al-Farābī and Ibn Sīnā, had direct access to his texts. However, this does not seem to be the case for the *falāsifa* of the West, like Ibn Bājja and Ibn Rushd. In addition, the *mutakallimūn* reproduced many of Yaḥyā al-Naḥwī’s ideas and arguments, though his name was rarely mentioned. Therefore, it is not clear whether they had direct access to Philoponus’ texts or not. The article first introduces Yaḥyā al-Naḥwī and his scientific and

[1] يستقي هذا العمل مادّته من كتاب قيد الإعداد حول تلقّي يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة. وقد أُلقيَ، في صورته الأولى، في محاضـرة بجامعة زايد (أبو ظبي/دبي) يوم 4 نوفمبر 2015، واستعيدت أفكار منه في محاضـرة ثانية بالمدرسة العليا للأساتذة بمكناس يوم 11ماي 2023 بدعوة كريمة من الأستاذ توفيق فائزي. والشكر موصول لكلّ من تفضّل بمناقشة العرضين من الحاضرين، كما أشكر للأستاذين بنّاصر البُعزّاتي وعبد المجيد باعكريم تفضّلهما بقراءة العمل، في صورته الأخيرة، والتعليق عليه، ولا أحمّلهما مسؤولية ما قد يبقى فيه من نواقص.

ISSN: 3009-5603

theological contribution, continues by highlighting some aspects of his influence on *kalām*, and concludes by shedding light on some aspects of his reception by the *falāsifa* and the scope of his influence.

Keywords: Philoponus, *falsafa*, *kalām*, arguments of creation, scientific theories

ملخّص: يروم هذا العمل تقديم نظرة عامّة عن حضور الفيلسوف اليونانيّ النصرانيّ، يحيى النحوي، في التراث العربيّ الإسلاميّ، وإبراز المكانة التي يحتلّها في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّين بشكل خاصّ. ويعنينا هنا، بالأساس، عرض أبرز ملامح تلقّي يحيى النحوي لدى فلاسفة الإسلام أخذا وردّا، وبيان مدى اطّلاع المتكلّمين والفلاسفة على نصوصه. سوف نبيّن أنّ الفلاسفة 'المشّائين' عموما، على عكس أصحاب الفهارس، يعرفون جيّدا يحيى النحوي وأفادوا منه في مسائل علميّة رغم نقدهم الشديد له؛ ومن المؤكّد أنّ المشارقة، الفارابي وابن سينا تحديدا، قد اطّلعوا مباشرة على نصوصه، في حين لا يبدو أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى المغاربة، مثل ابن باجة وابن رشد. وأيضا، فإنّ أفكاره تحضر بقوّة عند المتكلّمين، لكن نادرا ما يُذكر اسمه، ويصعب الحسم في موضوع اطّلاع بعضهم على نصوصه مباشرة. وهكذا، نشرع، أولّا، بتقديم تعريف موجز بيحيى النحوي ومساهمته العلميّة؛ ثمّ نبرز، ثانيا، بعض معالم تلقّي أفكاره من قبل المتكلّمين؛ وأخيرا، نسلّط الضوء على بعض جوانب حضوره عند الفلاسفة 'المشّائين' ومدى إفادتهم منه؛ ونختم بخلاصة عامّة.

الكلمات المفاتيح: يحيى النحوي، الفلسفة، الكلام، أدلّة الحدوث، نظريات علميّة

مقدّمة

موضوع "يحيى النحوي وفلسفته" شاسع جدّا وذو جوانب متعدّدة، تتقاسمه تقاليد أربعة على الأقلّ: تقليد يونانيّ وسريانيّ وعربيّ ولاتينيّ. وهذا العمل يروم تقديم نظرة سريعة عن أبرز معالم حضور النحوي في التقليد العربيّ الإسلاميّ، وإبراز نوعيّة هذا الحضور، والمكانة التي يحتلّها هذا الفيلسوف اليونانيّ في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّين. وذلك من خلال استحضار بعض عناصر مشروع بحث قيد الإنجاز عن تلقّي يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة يستثمر المصادر العربيّة بالأساس، مع الإفادة من الدراسات السابقة في الموضوع بدءا من الرواد مثل ج. كرايمر J. Kraemer (1965)[2]، م. مهدي (1967)[3]، هـ دَيفيدسن H. Davidson (1969م)[4]، س. بينس S. Pines (1972)[5]، هـ. وولفسن H. Wolfson (1976)[6]،ع. بدوي (1977)[7]، ج. تروبو G. Troupeau (1984)[8]، إ. جاياناكيس E. Giannakis (1992)[9]، ب. ليتينك P.

[2] J. Kraemer, "A Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem* in Arabic Translation," *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965): 318–327.

[3] M. Mahdi, "Alfarabi Against Philoponus," *Journal of Near Eastern Studies* 26, 4 (1967): 233–60.

[4] H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *Journal of the American Oriental Society* 89, no 2 (1969): 357–391; ----, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

[5] S. Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus," *Israel Oriental Studies* II (1972): 320–352.

[6] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge-London: Harvard University Press, 1976).

[7] ع. بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، ط. 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977).

[8] Gérard Troupeau, "Un Epitomé Arabe du '*De Contingentia Mundi'* de Jean Philopon," in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, éd**.** E. Lucchesi et H. D. Saffrey (Genève: Cramer, 1984), 77–88.

[9] E. Giannakis, *Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's Physics*, unpublished thesis (Oxford: Oxford University, 1992).

Lettinck(1994)[10]، أ. حسناوي (1994)[11]، ر. أرنزن R. Arnzen (1998)[12]، وغيرهم[13]، وصولا إلى م. راشد (2004)[14]، وإ. گاناجي E. Gannagé (2012)[15]، وإ. فينكليش E. Wakelnig(2013)[16]، وك. دانكونا C. D'Ancona (2019)[17]، وب. هولمين P. Hulmeine (2019)[18].[19]

---

[10] P. Lettinck, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, (Leiden: Brill, 1993).

[11] A. Hasnaoui, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe," *Arabic Sciences and Philosophy* 4, Issue 01 (March 1994): 53–109.

[12] R. Arnzen, *Aristotleles' De Anima, Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung* (Leiden: Brill, 1998).

[13] نقلنا بعض هذه الدراسات إلى العربيّة؛ انظر: سعيد البوسكلاوي، **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ** (جمع وتقديم وترجمة) (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان، 2020).

[14] M. Rashed, "Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'« instauration » (ḥudūth)," in *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo (secoli IX–XVI)*, a cura di Graziella Federci Vescovini, Ahmad Hasnawi (Firenze: Edizioni Cadmo, 2011), 421–74.

[15] E. Gannagé, "*Philopon (Jean)*. Tradition Arabe," in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, T. 5a, éd. Richard Goulet (Paris: CNRS Éditions, 2012), 503–563.

[16] E. Wakelnig, "Al-Antākī's Use of the Lost Arabic Version of Philoponus' Contra Proclus, *Arabic Sciences and Philosophy* 23, 2 (2013):291–317.

[17] C. D'Ancona, "Philoponus or Yaḥyā al-Naḥwī, An overview," *Studia graeco-arabica* 9 (2019): 203–242.

[18] P. Hullmeine, "Al-Bīrūnī's Use of Philoponus for Arguing Against the Eternity of the World," *Studia graeco-arabica* 9 (2019): 183–201.

[19] عن يحيى النحوي في الدراسات العربيّة الحديثة: انظر: سعيد البوسكلاوي، "يحيى النحوي في الكتابات العربيّة الحديثة." موقع **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة** (فئة أبحاث محكّمة)، 13 يوليو 2015، شوهد في 2023/5/3، في: .https://www.mominoun.com/pdf1/2015-07/55ae6bd1e76861675073089.pdf

وقد بيّنا كيف أنّ هذه الدراسات عموما لا تساير تقدّم البحث في الموضوع. وكان من الممكن لأطروحة حسين الزهري أن تشكّل استثناء لو أنّ الباحث تكلّف عناء الاعتماد على المصادر مباشرة. انظر: حسين الزهري، **أثر فلسفة يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة**، أطروحة دكتوراه تحت إشراف رجاء علي وعلي مبروك (القاهرة:

وليس غرضنا هنا تتبّع أثر يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة، بقدر ما يعنينا بالأساس إبراز أهمّية البحث في فكر هذا الفيلسوف، ومساهمته العلميّة، ومكانته في التراث الفكريّ الإسلاميّ بشكل عامّ. وعليه، فإنّ السؤال المباشر والأوليّ، الذي سنحاول استجماع بعض عناصر الإجابة عنه، هو كما يلي: كيف يحضر يحيى النحوي لدى فلاسفة الإسلام، أخذا وردّا، وما مدى اطّلاع المتكلّمين والفلاسفة على نصوصه؟ سوف نبيّن، جوابا عن الشقّ الأوّل من السؤال، أنّ يحيى النحوي يحتلّ مكانة مهمّة جدّا في الفلسفة الإسلاميّة رغم غموض تعامل المتكلّمين معه ورفض المشّائين له. بعبارة أخرى، إنّ تلقّيه في الفلسفة الإسلاميّة يتراوح بين الاستيعاب شبه الكامل من قبل المتكلّمين، لكن دون الإحالة عليه إلا فيما ندر، والنقد الشديد من قبل المشّائين مع الإفادة منه في بعض القضايا العلميّة الدقيقة، دون الاعتراف له بفضل السبق. وبصدد الشقّ الثاني من السؤال، سنوضّح أنّ الفلاسفة عموما، على عكس أصحاب الفهارس، يعرفون جيّدا يحيى النحوي بوصفه من القدماء، وأحد شرّاح أرسطو وأشدّ منتقديه في آن واحد؛ ومن المؤكّد أنّ المشارقة، الفارابي (ت. ح. 339هـ/950م) وابن سينا (ت. 428هـ/1037م) على سبيل المثال، قد اطّلعوا مباشرة على نصوصه، في حين لا يبدو أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى المغاربة، مثل ابن باجة (ت. ح. 533هـ/1139م) وابن رشد (ت. 595هـ/1198م) وغيرهما. ورغم أنّ المتكلّمين يستعيدون أفكاره وأدلّته على نحو واسع، إلا أنّهم نادرا ما يذكرونه بالاسم، ويصعب الحسم في موضوع اطّلاع بعضهم، خاصّة الأوائل منهم، على نصوصه مباشرة.

وهكذا، اعتمادا على منهج استكشافيّ بالأساس، تاريخي وصفيّ ومقارن، نشرع، أوّلا، بتقديم تعريف موجز بيحيى النحوي ومساهمته العلميّة، مع تذكير سريع بحضوره الملتبس في كتب الطبقات؛ ونبرز، ثانيا، بعض معالم تلقّي أدلّته على حدوث العالم من قبل المتكلّمين ومكانته في علم الكلام؛ وأخيرا، نسلّط الضوء على بعض وجوه حضوره عند الفلاسفة المشّائين ومدى إفادتهم منه، ونختم بخلاصة عامة.

فمن هو يحيى النحوي؟ وماذا عن مساهمته الفلسفيّة والكلاميّة والعلميّة؟

جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة)، نوقشت عام 2012، (264ص). أشكر للمؤلّف تفضّله بموافاتي بنسخة مصوّرة من عمله.

1. يحيى النحوي ومساهمته العلميّة[20]

يحيى النحوي فيلسوف يونانيّ إسكندرانيّ نصرانيّ عاش في القرن السادس الميلادي (حوالي 490-570م). ولد نصرانيّا على الأرجح، ولم يتحوّل من الوثنيّة إلى النصرانيّة كما اعتقد بعض الباحثين[21]؛ واسم يحيى (يوهانوس) قد يؤكّد ذلك. أمّا لقب 'النحوي' فهو ترجمة عربيّة للقبه اليونانيّ 'غراماتيكوس' الذي يعني أديب وفيلولوجيّ؛ وهو معنى أوسع قليلا ممّا يفهم من وصف 'النحوي' في العربيّة؛ وليس صحيحا أنّ 'يحيى النحوي' هو اسمه العربيّ كما شاع خطأ[22]، بل هو ترجمة حرفيّة لاسمه اليونانيّ 'يوهانوس كراماتيكوس'. وقد عُرف بلقب آخر هو 'فيلوبونوس' الذي يعني محبّ (فيلوس) العمل الشاقّ (بونوس)، وقد ترجم هذا اللقب، بدوره، إلى العربيّة حرفيّا؛ أي 'المحبّ للتعب'[23] أو تحت مسمّيات أخرى تؤدّي المعنى نفسه من قبيل 'الحريص'[24] و'المجتهد'[25] وغيرها. وهو أمر يظهر بوضوح أنّ المسلمين عرفوه أيضا بهذا اللقب كما هو؛ أي فيلوبونوس[26]، أو مترجما إلى العربيّة. درس على يد أمونيوس بن هرمياس (ت. ح. 526/517م) في مدرسة الإسكندريّة. ولم يثبت أن تبوّأ منصب كرسي الفلسفة بعد وفاة أستاذه، ولا بعد ذلك، رغم كونه واحدا من أفضل

---

[20] نستعيد هنا بعض أفكار دراسة سابقة بعنوان "تكامل العلم والإيمان في فلسفة يحيى النحوي،" الرباط: موقع **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة** (فئة أبحاث محكّمة)، نشر 17 يوليوز 2017، شوهد في 2023/5/3، في:https://www.mominoun.com/pdf1/2017-05/yahyya.pdf

[21] Évrard, "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux météorologiques," *Bulletin de l'académie royale de Belgique*, Classe des Lettres 39, (1953): 299–357.

[22] انظر على سبيل:

Shlomo Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus," *Israel Oriental Studies*, 1972, vol. II (320-52), 321.

[23] نجد هذا اللقب، أوّلا، عند إسحاق بن حنين، وبعده عند السجستاني والبيهقي والشهرزوري وغيرهم.

[24] انظر، على سبيل المثال، المسعودي، **التنبيه والإشراف** (ألّفه سنة 345هـ) (بيروت: دار مكتبة الهلال، 1981)، 27–28.

[25] يورده ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، تح. نزار رضا (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965)، 153.

[26] نجده عند ابن أبي أصيبعة، على سبيل المثال.

طلبته. وهذا ربّما دليل على أنّه لم يُعترف به كفيلسوف قطّ من قبل زملائه[27]. وعلى عادة القدماء، ألّف في مختلف الحقول العلميّة مثل المنطق والنحو والرياضيات والفيزياء وعلم النفس والكوسمولوجيا وعلم الفلك وعلم اللاهوت والطبّ وغير ذلك[28]؛ وكانت له مساهمة متميّزة في كثير منها، كما سنرى. وقد ترجمت جلّ أعماله إلى العربيّة وتعرّف المسلمون على مختلف أفكاره الفلسفيّة ونظرياته العلميّة وأدلّته الكلاميّة، وتفاعلوا مع كلّ ذلك نقلا ومناقشة وتطويرا؛ بل إنّ بعض نصوصه فقدت في أصولها اليونانيّة واحتفظ بها في العربيّة. وأكثر من ذلك، يبدو أنّ اللاتين تعرّفوا على أفكار يحيى النحوي بواسطة المسلمين.

بالفعل، لقد طوّر يحيى النحوي قضايا علميّة دقيقة، في علم الفيزياء والبصريات والكوسمولوجيا وعلم النفس وعلم الكلام وغيرها، ساهمت في تقدّم البحث العلميّ في حقول متعدّدة. على سبيل المثال، قدّم مفهوما جديدا للقوّة بوصفها إنيرخيا أو ديناميس، ومن ثمّ أعاد النظر كلّية في طبيعة العلاقة القائمة بين القوّة والفعل؛ إذ جعل الفعل أسبق عن القوّة. كما أعاد النظر في مفهومي الحركة والضوء وغيرهما. لم يقنعه تعريف أرسطو للضوء بأنّه "كمال الشفاف بما هو شفاف"[29]، أي انتقال الشفاف بما هو شفّاف من القوّة إلى الفعل[30]؛ وإنّما نظر إليه بوصفه قوّة غير جسمانيّة لا تكتفي بإضاءة الوسط فحسب، وإنّما تسخّنه أيضا؛ تماما كما تسخّن النفس جسم الحيوان[31]. وهذه نظرية غير مسبوقة، على ما يبدو، في علم المناظر. وغير بعيد عن نظريته في الضوء، قدّم يحيى النحوي، في شرحه على كتاب **الفيزياء**، نظريّة متميّزة في علم الديناميكا، هي

---

[27] فظلّ لقب 'النحوي' ملازما له طوال حياته وبعده. وهو لقب يبدو أنّ خصومه استعملوه إمعانا في التنقيص منه، وإن كان الأمر ليس كذلك عند غيرهم.

[28] س. البوسكلاوي، "تكامل العلم والإيمان في فلسفة يحيى النحوي،" 7–11.

[29] 'الصفاء'؛ نقرأ في الترجمة العربيّة القديمة: "فالضوء فعل هذا الصفاء." أرسطوطاليس، **في النفس**، تح. عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة االمطبوعات/بيروت: دار القلم، ط. 2)، 1980، 45.

[30] "La lumière[…] est l'acte[…] du diaphane en tant que diaphane". Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduit par E. Barbotin (Paris: Gallimard, les Belles Lettres, 1989), 57.

[31] انظر:

Jean De Groot, *Aristotle and Philoponus on Light* (New York &London: Garland Publishing, Inc., 1991)

نظرية القوّة الدافعة المطبوعة، اشتهرت عند المسلمين بنظرية الميل وعرفت فيما بعد بنظرية الإمبتوس (Theory of impetus) التي ساهمت في التحرّر من الديناميكا الأرسطيّة، وفتحت المجال واسعا أمام تطوّر الفيزياء الحديثة التي يشكّل مبدأ العطالة Principle of Inertia واحدا من أهمّ مبادئها[32]. ومفاد هذه النظرية أنّ حركة الجسم عموما، والحركة القسريّة خصوصا، هي نتاج قوّة محرّكة يطبعها محرّك في متحرّك، فيتحرّك بها إلى أن تكلّ هذه القوّة المطبوعة فيه[33]. يسمّي يحيى النحوي هذه القوّة قوّة دافعة غير جسمانيّة، ويقارنها بحركة الضوء[34]. وقد أبدع في منح الوسط دور المعيق للحركة، لا دور المعين كما افترض أرسطو. وقد انتهى إلى واحدة من أهمّ النتائج في هذا الصدد، ضدّ النظرية الأرسطيّة، "وهي تصوّر إمكانية قيام الحركة في الفراغ؛ أي تصوّر حركة أجسام في غياب العائق[35]. ومن ثمّ، تمكّن من صياغة قانون سقوط الأجسام تقاس فيه السرعة

---

[32] ولئن كانت هذه الفكرة تجد بذورها الأولى عند أرسطو والرواقيّين وإيبارخوس (ح. 190-120 ق. م) والإسكندر الأفروديسي (عاش في أواخر القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي) وغيرهم، ونسبت إلى جون بوريدان Jean Buridan، في القرن الرابع عشر، على الأقلّ تسميّة الحركة الدافعة إمبتوس Impetus، إلا أنّ الأبحاث أبرزت بشكل واضح أنّ يحيى النحوي أرسى معالمها الواضحة، بشكل مستقلّ عن سابقيه فيما يبدو، في القرن السادس الميلاديّ في شرحه على كتاب **السماع الطبيعي** الذي ضمّنه ملاحظات نقديّة في غاية الأهمّية، خاصّة في مجال الديناميكا.

[33] يقول يحيى النحوي: "فينبغي أن يقال إنّ قوّته تحصل من الرامي في نفس المرمي، لا جسمانيّة، تبلغ به هذا المدى، ثمّ تبطل؛ وليس ذلك ببعيد، فإنّه تفعل المبصرات في جرم العين مع أنّه صلد، وكذلك الألوان عند نفوذ الشمس في الأجسام الملوّنة تفعل مثلها في الحجارة المقابلة لها." يحيى النحوي، **شرح السماع الطبيعي**، ضمن: أرسطوطاليس، كتاب **الطبيعة**، تر. إسحاق بن حنين، تح. بدوي، 371.

[34] تجدر الإشارة إلى أنّ هذا التصوّر الجديد، للحركة والضوء، يجد أصله الأوّل في مبدأ الإيمان بإله خالق عالم مريد ذو قدرة غير متناهية يطبع في الأشياء قوّة ذاتيّة تتحرّك بها، إلى حين كلالها، في استقلال ظاهر عن المحرّك الأوّل. وقد سمح له هذا التصوّر نفسه بإتيان نظريات جديدة ومترابطة فيما بينها في موضوع المكان والزمان والمادّة والإرادة وغير ذلك.

[35] فإذا كان أرسطو قد استبعد الفراغ بوصفه محالا منطقيّا، فإنّ يحيى النحوي، الذي يوافق أرسطو مع ذلك على أنّ الفراغ لا يوجد أبدا في الواقع الفعليّ، يرى أنّ ذلك لا يمنع من تصوّر الفراغ؛ بل يرى أنّه تصوّر ضروريّ من أجل تفسير الحركة في الملاء، لأنّه لا يمكن تصوّر الحركة من مكان إلى مكان إلاّ بتصوّر فراغ ممكن يتمّ ملؤه من خلال ذلك الانتقال. انظر:

اعتمادا على الفارق بين القوّة والوسط، لا على التناسب. وكان أرسطو قد افترض أنّ سرعة سقوط جسم في وسط ما تتناسب مع ثقله، ومن ثمّ مع كثافة الوسط؛ وهي الفرضية التي أبطلها يحيى النحوي بافتراض تجربة سقوط في فراغ اشتهر بها جاليلي لاحقا. ويبدو أنّ المسلمين تعرّفوا على نظرية الإمبيتوس على نحو واسع، ومن ثمّ على قانون سقوط الأجسام، من خلال نصوص يحيى النحوي التي نقلت إلى العربيّة[36].

ولا ينفصل تصوّر يحيى النحوي للفراغ عن تصوّره للمكان والفضاء؛ فإذا كان أرسطو "يتصوّر مكان الجسم بوصفه السطح الداخليّ للجسم أو لجميع الأجسام التي توجد فيه"[37]، فإنّ يحيى النحوي يتصوّر المكان بوصفه امتدادا ثلاثيّ الأبعاد يناسب حجم الجسم. وعلى غرار المكان يتقدّم الفضاء أيضا بوصفه امتدادا ثلاثيّ الأبعاد غير محدّد بلا جسم. كما قدّم نقدا قويّا وتفكيكا غير مسبوق لأحد أهمّ المبادئ التي تقوم عليها الفلسفة اليونانيّة، وهو مبدأ لاشي من لا شيء، مستدلاّ على أنّه ليس كلّ ما يتكوّن إنّما يتكوّن عن مادّة سابقة[38]؛ لأنّه، أوّلا، لا مجال لقياس الخلق

C. Wildberg, “John Philoponus”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003; subtstantive revision 2018, accessed on 3/5/2023, at: https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/

[36] وقد أدخلوا على هذه النظريات تعديلات وتطويرات تتفاوت من فيلسوف إلى آخر، وأنّ اللاّتين إنّما تعرّفوا عليها من خلال أعمال فلاسفة الإسلام. سنعود إلى هذه النظرية أثناء حديثنا عن إفادة الفلاسفة من يحيى النحوي في العنصر الثالث.

[37] C. Wildberg, “John Philoponus”, https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/.

[38] يؤكّد يحيى النحوي على أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الله قد خلق العالم من مادّة موجودة سلفا، كما هو الحال في الطبيعة. يقارن بين الخلق الإلهيّ والخلق الطبيعيّ والفنيّ؛ إذا كانت الطبيعة هي العلّة القريبة لكون الأفراد (سقراط وأفلاطون وهذا الفرس المشار إليه، وهذا الماء، وكلّ شيء آخر من الموجودات (الأرضيّة). وإذا كان الكلّ أو الكون، كما يزعم أفلاطون بالفعل، خلقه الله بدون أيّ واسطة، فكيف نقول إنّ الله، إذا كان بالفعل يعطي الوجود إلى ما كان غير موجود، لا يمكن أن يخلق إلا بالطريقة نفسها التي تخلق بها الطبيعة هذه الأشياء الجزئيّة؟ ثمّ يقارن بين فعل الخلق الذي تقوم به الطبيعة وذاك الذي يقوم به الفنّ؛ فالأولى تتجاوز الفنّ في عملها الإبداعيّ من حيث إنّها لا تكتفي بالمحاكاة وتركيب أجزاء عناصر موجودة، وإنّما تحمل إلى الوجود جواهر فعليّة، تخلق صور أشياء لم تكن موجودة قطّ. ويخلص إلى أنّه "إذا كانت الطبيعة، إذاً، تتجاوز الفنّ بكثير، فإنّه من المؤكّد أنّ العمل الإبداعيّ الإلهيّ يجب أن يكون يتجاوز عمل الطبيعة بفارق كبير لا يضاهى." ومن جهة ثانية، إنّهم يقيسون على الأشياء الجزئيّة، فيقولون إنّ الكون خلق من أشياء سابقة في الوجود؛ "ومن ثّم، بما أنّ الطبيعة هي خالقة الأشياء الجزئيّة والله هو خالق الكلّ، أو الكون، وبما أنّ الطبيعة، التي تخلقها، توجد قبل أيّ شيء جزئيّ

الإلهيّ على الخلق الطبيعيّ، منطلقا في ذلك من تمييز أساسيّ بين طبيعة الإبداع الطبيعيّ والإبداع الفنيّ والإبداع الإلهيّ؛ وثانيا، لا مجال لقياس الكلّ على الجزء[39]. وهو أمر قاد النحوي إلى تقديم تصوّر جديد تماما لمفهوم المادّة الأولى حصره في البعد الثلاثيّ للجسم لا في مادّته بمفهومها الأرسطيّ[40]؛ فإذا كانت المادّة الأولى عند أرسطو هي الحامل أو ما يتبقّى بعد تجريد الجسم من كلّ خواصّه، فإنّ هذا البسيط المتبقّي عند تجريد الجسم من كلّ كيفيّاته هو البعد الثلاثيّ للجسم في نظر يحيى النحوي. وإذا كانت المادّة الأولى عند أرسطو غير جسمانيّة وبلا صورة، فإنّها عند النحوي ذات صورة ومادّة في آن واحد[41]. وبالإضافة إلى ما سبق، فقد اعتمد تصوّرا جديدا لطبيعة السماء والأجرام السماويّة يقوم على رفض نظرية العنصر الخامس، والتأكيد على أنّ طبيعة العالم السماويّ لا تختلف عن طبيعة العالم الأرضيّ، بل تخضع مثلها للتضادّ، ومن ثمّ فهي موضوع فساد

والأشياء التي تحمل إلى الوجود متأخّرة في الزمان عن الطبيعة، التي تعطيها الوجود، فإنّ خالق الكون من ثمّ سوف يسبق أيضا في وجوده الكون، حتّى وإن كان قد خلقه من شيء ما غير حادث. وهكذا، فإنّ الكون لن يوجد مع الله منذ الأزل." و"إذا كانت الطبيعة والله لا يخلقان بالطريقة نفسها، فإنّه إذا كانت الطبيعة تخلق من أشياء موجودة، فإنّ الله سوف يكون خالقا لا من أشياء موجودة، بل من لا شيء." فلا مجال، إذاً، لقياس ما يحدث في الأشياء الجزئيّة على الكلّ. انظر:

Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11*, translated by Michael Share (London: Duckworth, 2010), 31–32.

[39] استعاد المسلمون أدلّة يحيى النحوي في هذه المسألة أيضا. وقد حفظت أجزاء مهمّة من المقالة التاسعة من كتاب **الردّ على برقلس** المفقود في ترجمته العربيّة؛ حيث قدّم يحيى النحوي هذه الأدلّة. نسبت هذه النصوص إلى الإسكندر الأفروديسي خطأ. انظر:

A. Hasnaoui, "Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe," 53–109.

[40] Philoponus, *Against Proclus 9-11*, 31–32.

[41] أبرزه بشكل أوضح فرانس دي هاس في كتابه **تعريف جديد للمادّة الأولى لدى يحيى النحوي**؛ انظر:

Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1997).

أيضا[42]. وهكذا، كسّر يحيى النحوي الثنائيّة الكوسمولوجيّة الأرسطيّة تماما، ومهّد الطريق لإعادة النظر إلى الكون بوصفه كيانا واحدا ذا طبيعة واحدة. وعلاوة على كلّ ذلك، فقد قدّم أدلّة فلسفيّة قويّة وفريدة على حدوث العالم، ظلّت موضوع مناقشة ودراسة وسجال بين المدافعين عن قدم العالم وحدوثه إلى يومنا هذا. سنأتي على ذكر بعضها أثناء حديثنا عن المتكلّمين في العنصر الموالي. وغير ذلك من المساهمات التي تكشف عن قوّة أفكار هذا الفيلسوف وأصالتها. وهو في كلّ ذلك يعتمد الأصول العلميّة ذاتها التي وضعها أرسطو من أجل إنتاج نقيضها بطريقة علميّة وفلسفيّة فاحصة ودقيقة[43].

وقد درس المسلمون هذه القضايا واستعادوا أدلة يحيى النحوي واستثمروها وطوّروا بعضها. وإنّ اللاتين، مثل القديس بونافنتور S. Bonaventure (ت. 1274م) وأوريم N. Oresme(ت. 1380م) وجاليلي G. Galilei (ت. 1642م) وغيرهم، تعرّفوا على كثير من أفكار يحيى النحوي العلميّة والفلسفيّة والثيولوجيّة من خلال النصوص اللاتينية المترجمة عن العربيّة. وثمّة قنوات، بعضها صار معروفا اليوم، يمكن تتبّعها في مسائل فيزيائيّة وفلكيّة وتيولوجيّة انطلاقا من يحيى النحوي مرورا بالمسلمين إلى اللاتين. ولعلّ أبرز مثالين على ذلك: أوّلا، نظرية الإمبتوس (القوّة الدافعة المطبوعة في الجسم المتحرّك) وقانون سقوط الأجسام؛ حيث تتبّع إ. مودي E. Moody، في دراسة قيّمة حول "جاليلي وابن باجة،" انتقال هذه النظرية ابتداء بيحيى النحوي مرورا بابن باجة وابن رشد وبرادواردين T. Bradwardine (ت. 1349م) وبوريدان J. Buridan (ت.1358م) وبنيديتي G. Benedetti (ت. 1590م) وصولا إلى جاليلي[44]؛ وثانيا، يمكن تتبّع انتقال

---

[42] استعدنا هنا بعض مضامين دراسة سابقة عن "كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على برقلس' وحضوره في العربيّة،" ضمن كتاب **قضايا في الفلسفة**، تنسيق س. البوسكلاوي (وجدة: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بوجدة، 2016)، 15–42.

[43] نكتفي هنا بالإحالة على دراستنا: "كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على أرسطوطاليس' وتلقيّه في العربيّة،" ضمن موادّ مجلة **الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلاميّة** 1-2 (2022):7–46.

[44] انظر:

E. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment," *Journal of the History of Ideas* 12, no 2 (1951): 375–422.

بعض أدلّة حدوث العالم، مثل دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية له، على النحو نفسه، من يحيى النحوي إلى المتكلّمين المسلمين إلى بونافنتور وطوماس الأكويني (ت. 1274م) وغيرهم.

وهذا يبرز، بشكل واضح، أهمّية الخوض في موضوع تلقّي يحيى النحوي في العربيّة؛ إذ يعكس من الناحية التاريخيّة والحضاريّة نموذجا متميّزا من التفاعل بين أصحاب مذاهب وملل وحضارات مختلفة[45] كما يبرز أهمّية الفلسفة الإسلاميّة في هذا الصدد؛ بحيث يعكس التفاعل المثمر والمزدوج للفلسفة والعلوم في الحضارة الإسلاميّة مع التاريخين السابق واللاحق على السواء.

والمفارقة أنّه رغم أهمّية هذا الفيلسوف المتميّز في تاريخ العلوم والفلسفة والتيولوجيا، فإنّه ظلّ غير معروف لدى مؤرّخي الفلسفة والعلوم إلى زمن قريب، وما يزال كذلك في العالم العربيّ إلى حدّ بعيد؛ وكتابات كثير من مؤرّخي الفلسفة العرب تشهد على ذلك[46]. إنّه غير معروف لأنّه ببساطة لم يحظ بالشهرة التي حظي بها غيره؛ بل إنّه تعرّض لتهميش وتنقيص من قبل زملائه الفلاسفة وأصحابه في الملّة على حدّ سواء، في عصره وبعده، قصدا أحيانا، وتقليدا أحيانا أخرى.

ونتيجة لذلك، وغيره من العوامل، حصل خلط كبير في التقليد العربيّ الإسلاميّ، وربّما في التقليد السريانيّ أيضا، حول هويّة يحيى النحوي والزمن الذي عاش فيه. وبواسطة كتب الفهارس

انظر أيضا: إرنست مودي، "جاليلي وابن باجة، ديناميكا تجربة البرج المائل (المبحث الثالث)." ترجمة سعيد البوسكلاوي، مجلّة **مقاربات فلسفيّة** 4 (2014): 237–251؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، 227–242.

[45] أقصد تفاعل الحضارة الإسلاميّة مع الحضارات القديمة من جهة، ومع الحضارة الغربيّة من جهة أخرى، أخذا وعطاء؛ علاوة على التفاعل المثمر بين أهل الملل المختلفة، سواء في عصر واحد وحضارة واحدة أو في عصور وحضارات مختلفة.

[46] انظر: س. البوسكلاوي، "يحيى النحوي في الكتابات العربيّة الحديثة،" الرباط: **موقع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة** (فئة أبحاث محكّمة)، نشر 13 يوليو 2015، شوهد في 2023/5/3، في: https://www.mominoun.com/pdf1/2015-07/55ae6bd1e76861675073089.pdf

العربيّة، بدءا بابن النديم (ت. ح. 384هـ/994م)[47] والقفطي (ت. 646 هـ/1248م)[48] وابن أبي أصيبعة (ت. 668هـ/1270م)[49] وجلّ من أخذ عنهم من اللاحقين، شاعت أخطاء كثيرة حول اسم هذا الفيلسوف والعصر الذي عاش فيه. وفي غياب المعطيات التاريخيّة، نسج المؤرّخون أساطير حول شخصيّة يحيى النحوي، تبريرا لأحداث أو تحقيقا لأغراض أيديولوجيّة أو غير ذلك[50]. وقد تعرّضت مؤلّفاته، بدورها، للإهمال والضياع وكثير من الخلط والتصرّف والانتحال والتوظيف، مع عدم الاعتراف بفضل صاحبها[51]. واستمرّ هذا الخلط عند كثير من المعاصرين، وأحيانا عند دارسين ألّفوا أعمالا في تاريخ الفلسفة[52].

[47] أورد ابن النديم أنّ يحيى النحوي "كان أسقفا في بعض الكنائس بمصر [...] وعاش إلى أن فُتحت مصر على يد عمرو بن العاص، فدخل إليه وأكرمه ورأى له موضعا." **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، 356.

[48] نقل القفطي عن ابن النديم وأضاف قصصا أخرى، منها قصّة حريق مدرسة الإسكندريّة. انظر: القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** (بيروت: دار الآثار، دون تاريخ)، 232-233.

[49] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، تح. نزار رضا (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965)، 152-153.

[50] انظر الدراسات التالية: ل. شيخو، "يحيى النحوي، من هو ومتى كان؟ حلّ مشكل تاريخي،" مجلة **المشرق** 16، العدد1 (1913): 47-57؛ س. البوسكلاوي، "يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوغرافيّة العربيّة،" **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط** 29، (2009): 57-81. انظر أيضا:

A. Abel, "La légende de Jean Philopon chez les Arabes," in *Correspondance d'Orient*, x (*Acta Orientalia Belgica*) (1966) :251–280; E. Gannagé, "*Philopon (Jean)*. Tradition Arabe," in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, T. 5a, éd. Richard Goulet (Paris: CNRS Éditions, 2012), 503–563.

[51] انظر: س. البوسكلاوي، "مؤلّفات يحيى النحوي في العربيّة،" **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط** 31، (2011): 197-231.

[52] انظر، على سبيل المثال: جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا** (بيروت: دار الأندلس، ط. 2، 1983)، 23؛ محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة** (بيروت وباريس: منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط، ط. 2، 1981)، 308؛ ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقيّة الأفلاطونيّة عند مفكّري الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، 1979)، 124.

لكن، ماذا عن حضور يحي النحوي عند الفلاسفة والمتكلّمين، وما منزلته عندهم؟

2. مكانته في علم الكلام

تحضر أدلّة يحي النحوي على حدوث العالم، على نحو واسع، لدى المتكلّمين: متقدّمين ومتأخّرين، مسلمين وغير مسلمين، سنّة وشيعة وغيرهم. فما هي أشهر أدلّة يحيى النحوي؟

قدّم يحيى النحوي أدلّة كثيرة وغير مسبوقة على حدوث العالم، وهي تتكرّر في كتابي **الردّ على برقلس في قدم العالم** و**الردّ على أرسطوطاليس في قدم العالم**، كما في رسالته **في الدلالة على حدث العالم** التي احتفظ بأجزاء منها في العربيّة. وقد بنى جميعها على مقدّمات أرسطيّة مستخلصا منها نتائج نقيضة تماما لآراء أرسطو. نذكر ثلاثة من هذه الأدلّة:

أوّلا، دليل قوّة الجسم المتناهية: كلّ جسم فقوّته متناهية؛ العالم جسم؛ فالعالم قوّته متناهية؛ والأشياء الأزليّة قواها متناهية؛ فالعالم غير أزليّ. وهو دليل يقوم على مقدّمات أرسطيّة بالأساس، يخلص منها إلى نتيجة غير أرسطيّة؛ يقول النحوي: "إذا كان العالم جسما متناهيا... [مقدّمة أرسطيّة]؛ "وكان كلّ جسم متناه فقواه متناهية كلّها...[مقدّمة أرسطيّة]؛ وجب أن يكون العالم [...] محدثا كان بعد أن لم يكن." (نتيجة غير أرسطيّة).[53]

ثانيا، دليل التركيب في صورتين: دليل "التركيب من مادّة وصورة" أو "من الجوهر والأعراض" أو "من الجوهر والأبعاد الثلاثة" من جهة، ودليل "التركيب من أجزاء متناهية" من جهة أخرى. فكلّ

---

[53] يحيى النحوي، **في الدلالة على حدث العالم**، مخطوط (أكسفورد: خزانة بودليانا، هانتنكتن 240)، 106و؛ أو ضمن:

Gérard Troupeau, "Un Epitomé Arabe du '*De Contingentia Mundi'* de Jean Philopon," in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, edited by E. Lucchesi et H. D. Saffrey (Genève : Cramer, 1984), 79 .

وقد أعاد ابن سوار (ت. ح. 421هـ/1030م) صياغة الدليل، في رسالته **في أنّ دليل يحيى النحوي أولى بالقبول من دليل المتكلّمين**، كما يلي: "كلّ جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم متناه؛ وكلّ جسم متناه فقوّته متناهية، فالعالم إذاً قوّته متناهية؛ والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية، فالعالم إذاً ليس بسرمديّ". وهذا الدليل أولى بالقبول من دليل المتكلّمين، حسب ابن سوار، "لأنّه مأخوذ من أشياء ذاتيّة، ودليلهم مأخوذ من الأعراض". لكن يبدو أنّ ابن سوار لم ينتبه إلى أنّ دليل الأعراض نفسه، المقصود بدليل المتكلّمين، هو إعادة صياغة لدليل التركيب الذي طوّره الفيلسوف نفسه. انظر: ابن سوار، **في أنّ دليل يحيى النحوي أولى بالقبول من دليل المتكلّمين**، ضمن بدوي، **الأفلاطونيّة المحدثة عند العرب** (الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977)، 246.

ما هو مركّب هو قابل لأن ينحلّ إلى ما ركّب منه، ومن ثمّ، فهو كائن فاسد[54]. وأيضا فإنّ كلّ ما هو مركّب من أجزاء متناهية فهو متناه[55].

ثالثا، دليل امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية له، في صور ثلاث على الأقلّ: أوّلها، ما لا نهاية له لا يمكن قطعه؛ لأنّ ما لا نهاية له غير موجود بالفعل[56]، ولو كان العالم غير متناه، لكان ما لا نهاية له قابلا لأن يقطع؛ فسقراط لم يكن ليوجد قطّ لو كان وجوده يقتضي سلسلة آباء لا نهاية لها؛ ولأنّه وجد، فلا بدّ أن تقف السلسلة عند أب أوّل موجود بالفعل. وثانيها، ما لا نهاية له لا يمكن الزيادة فيه؛ لأنّ ما لا نهاية له واحد ولا يتكثّر، فلو أضفنا لا متناهيا (أو جزءا منه) إلى لا متناه آخر، لكان ما لا نهاية له أزيد من لا متناه آخر[57]. وثالثها، ما لا نهاية له لا يمكن مضاعفته؛ وأشهر مثال له على ذلك هو حركة الكواكب المتفاوتة السرعة؛ فلو كان العالم لا نهاية له، لكانت حركة زحل، الذي

---

[54] يلخّص دَيفيدسن دليل التركيب من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** كما يلي: "إنّ من طبيعة المادّة أن لا تحافظ على أيّ صورة بشكل غير محدود. لذلك، فلا شيء مركّب من مادّة وصورة يكون غير فاسد." يحيل على سمبليقيوس، **شرح كتاب السماع الطبيعي**، 1329. انظر:

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", 362;

أو في ترجمته العربيّة "يحيى النحوي مصدرا لأدلة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط،" ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلامي**، 109.

[55] يقول يحيى النحوي على سبيل المثال: "ما تركّب من أشياء كلّ واحد منها في نفسه متناه، فهو لامحالة متناه أيضا." يحيى النحوي، **في الدلالة على حدث العالم**، 106ظ؛ أو ضمن:

G. Troupeau, "Un Epitomé Arabe du '*De Contingentia Mundi'* de Jean Philopon", 80.

[56] ويقصد "عدّه جزءا بعد جزء، حتّى وإن كان العادّ له أزليّا"، بعبارة يحيى النحوي في كتاب **الردّ على برقلس.** انظر:

Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 1-5, translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 24.

[57] اشتهر هذا الدليل عند المسلمين بدليل التطبيق. يصفه سعديا بالدليل من الزيادة والنقصان. يقول يحيى النحوي: "وإذا لم يكن للعالم ابتداء، وكان عدد الرجال الذين عاشوا قبل سقراط، مثلا، عددا لامتناهيا، وأضفنا إليه عدد الذين عاشوا من عهد سقراط إلى وقتنا الحالي، فسيكون ثمّة شيء أكبر من اللامتناهي، وهو محال." انظر:

Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 1-5, 24.

يكمل دورته في ثلاثين سنة، قد دار عددا لا نهاية له من الدورات، ولكان المشتري، الذي يكمل دورته في اثني عشرة سنة، قد دار ثلاث مرات أكثر، والشمس ثلاثين مرّة أكثر، والقمر ثلاثة مائة وستين مرّة أكثر، وفلك الكواكب الثابتة عشرة آلاف مرّة أكثر. ومن ثمّ، سيكون ما لا نهاية له قابلا لأن يتضاعف، وهو محال[58].

ولعلّ الدليل الأخير أشهر هذه الأدلّة وأقواها وأكثرها تداولا، في السياق الإسلاميّ كما الغربيّ على السواء، قديما وحديثا. وقد نسب بعضهم هذا الدليل إلى القديس بونافنتور في القرن الثالث عشر. والحال أنّه يكاد لا يخلو كتاب كلاميّ منه، وأنّ المتكلّمين المسلمين أخذوه عن يحيى النحوي، كما هو حينا، وبذات الأمثلة تقريبا، أو مع تغيير في الصياغة والأمثلة، أحيانا أخرى. لكن جوهر الدليل واحد؛ إذ تحضر عندهم صور الدليل المختلفة بتفاوت.

نجده عند المتكلّمين المعتزلة الأوائل بوصفه دليلا مستقلا. فالنظّام (ت. ح. 230هـ/845م) يستعيد دليل امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية له، في صوره الثلاث؛ حيث يؤكّد، في الصورة الأولى، أنّ "قطع ما لا يتناهى يستحيل لأنّ المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدلّ على نهايته"[59]؛ ويرى، في الثانية، أنّ "القلّة والكثرة يدلّان على النهاية"[60]؛ كما يستدلّ، على غرار النحوي في الصورة الثالثة من الدليل، بحركة الكواكب المتفاوتة السرعة ضدّ القائلين بأنّ "الكواكب لم تزل تقطع الفلك". وقد وصف الخياط (ت. ح. 320هـ/932م) دليل استحالة

---

58 لمّا كانت الأفلاك، يقول النحوي، "لا تتحرّك في دورات متساوية، لكن الواحد (منها) يكمل دورته في ثلاثين سنة، والآخر في اثنى عشرة سنة والآخر بدوره في زمن أقصر؛ هكذا يكمل فلك القمر دورته في غضون شهر وفلك الكواكب الثابتة في غضون يوم؛ وإذا لم يكن لحركة الأجرام السماوية ابتداء، فسيكون من الضروري أنّ فلك زحل قد دار عددا لا نهاية له من الدورات، لكن فلك المشتري دار تقريبا ثلاث مرّات أكثر من دورات زحل. دورات الشمس سوف تكون ثلاثين مرّة أكبر عددا من دورات زحل، دورات القمر ثلاثمائة وستين مرّة، ودورات فلك الكواكب الثابتة أكثر من عشرة آلاف مرّة أكبر. لكن، إذا كان من غير الممكن حتّى قطع ما لا نهاية له مرّة، ألا يكون من أكبر كلّ المحالات القول بما لا نهاية له عشرة آلاف مرّة؟" انظر:

Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, fragments assembled and translated into English by Christian Wildberg (London: Duckworth, 1987), 146.

59 انظر: الخياط، كتاب **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق نيبرج (القاهرة: الدار العربيّة للكتاب، ط. 2، 1413هـ/1993م)، 32–34.

60 الخياط، كتاب **الانتصار**، 34.

التسلسل بأنّه من أجود ما قدّمه المتكلّمون ضدّ الدهريّة[61]. ونجد عند الإسكافي (ت. 204هـ/819م) الصورة الأولى من الدليل على الأقلّ[62]. والكندي (ت. ح. 259هـ/873م) يستعيد صورتين على الأقلّ من هذا الدليل: دليل امتناع قطع ما لا نهاية له ودليل امتناع الزيادة فيه[63].

[61] يعيد الخياط صياغة الدليل كما يلي: "فسألهم ابراهيم فقال: ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع، لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها أسرع قطعا وسيرا من بعض. فإن كانت متساوية القطع، فقطع بعضها أقلّ من قطع جميعها، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر، كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعا، فما دخلته القلّة والكثرة أيضا متناه؛" "وابراهيم يثبت لكلّ قطع أوّلا ابتدأ منه لا أوّل قبله." الخياط، كتاب **الانتصار**، 35–36.

[62] يقول الإسكافي: "إنّما تبتدئ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أوّل تبتدأ منه لا شيء قبله، استحال وقوع شيء منها. وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبدا ولا يقطعها." الخياط، كتاب **الانتصار**، 35-36. ومن الواضح أنّ دليل الإسكافي، أوّلا، يستعيد الصورة الأولى من دليل يحيى النحوي من استحالة قطع ما لا نهاية له؛ أي أنّ الزمن الحاضر لم يكن ليصل إلينا أبدا لو كان قد سبقه زمن لا نهاية له. وثانيا، إنّ الصيغة المستعملة هنا "فلو لم يكن أوّل تبتدئ منه لا شيء قبله، استحال وقوع شيء منها." تحيلنا على صيغة النظّام الأولى "ما لا أوّل له لا يجوز الفراغ منه." كما تحيلنا، ثالثا، على المقالة الثالثة في كتاب **في الدلالة على حدث العالم** وتحديدا على إحدى مقدّمات الدليل حيث يقول يحيى النحوي، بوضوح، إنّ "ما كان له نهاية فله ابتداء." نحن أمام صيغة معدّلة من مقدّمة يحيى النحوي التاليّة: "كلّ شيء يحتاج في كونه إلى أن يتقدّمه كون أشياء متقدّمة غير متناهية فغير ممكن وجوده." انظر: يحيى النحوي، **في الدلالة على حدث العالم**، مخطوط، 108و؛ أو ضمن:

G. Troupeau, "Un Epitomé Arabe du '*De Contingentia Mundi*' de Jean Philopon," 82–83.

[63] يقول: "إن كان لا ينتهى إلى الزمان المحدود حتّى ينتهى إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله حتّى ينتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية، وما لا نهاية لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها، فإنّه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتّى ينتهى إلى زمن محدود بتّة. والانتهاء إلى زمن محدود موجود، فليس الزمان مقبلا من لانهاية، بل من نهاية اضطرارا. فليست مدّة الجرم بلا نهاية، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدّة، فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها؛ فإنّية الجرم متناهية، فممتنع أن يكون جرم لم يزل." والصورة الثانية من الدليل تحضر أيضا في رسائل كندية كثيرة. ففي سياق برهنته، في رسالة **في الفلسفة الأولى**، على أنّه من غير الممكن أن يكون الزمان لامتناهيا بالفعل، يستدلّ الكندي قائلا: "فإنّه كلّما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدودا." الكندي، **رسائل**، 39. يستحضر المقدّمة الأرسطيّة التي مفادها أنّ جرم العالم لا نهاية له بالقوّة فقط، ولا يمكن لأيّ شيء أن يكون لامتناهيا بالفعل. والدليل على ذلك: يمكن توهّم شيء "يتزيّد أبدا" إلى جرم العالم بما

ولكن منذ الإمام الجويني (ت. 478هـ/1085م) صار يعتمد هذا الدليل بوصفه جزءا من دليل الأعراض وأصلا من أصوله[64]. ونجد بعض الأشاعرة والشيعة المتأخّرين يعتمدونه دليلا مستقلاّ، كما كان الحال مع المعتزلة الأوائل. واستعمله المتأخّرون بوصفه أهمّ دليل، بل الدليل الوحيد المعتمد في الاستدلال على حدوث العالم أحيانا، ومن ثمّ في إثبات وجود الله. يوصف أحيانا بالدليل الفلسفيّ أو دليل الفلاسفة (كما هو الحال، على سبيل المثال، عند ابن مَتّويه (ت. 469هـ/1076م)، الملاحيمي (ت. 536هـ/1141م)، أبو البركات البغدادي (ت. 560هـ/1165م)، الآمدي (ت. ح. 631هـ/1233م)، وغيرهم)؛ وأمثلة ابن سينا تحضر عند هؤلاء بكثرة. وقد وقفنا، في دراسة غير منشورة[65] لصيغ الدليل وأمثلته، على ثلاث طرق مرّ منها الدليل إلى

فيه الزمان والحركة، لكن لا بالفعل لأنّه من الممتنع أن يكون شيء لا نهاية له بالفعل. انظر: **في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له**، ضمن **رسائل**، 155. ويقول أيضا: "وإذ جرم الكلّ ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة، أن يتوهّم أعظم منه، ثمّ أعظم من ذلك دائما، فإنّه لا نهاية في التزيّد من جهة الإمكان". الكندي، **في وحدانية الله وتناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل**، 141. ترد في رسالته **في إيضاح تناهي جرم العالم** حيث يستدلّ على أنّه "ليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له أكبر من شيء آخر لا نهاية له." الكندي، **رسائل**، 189. انظر أيضا: س. البوسكلاوي، "يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم،" ضمن كتاب **الكندي وفلسفته**، تنسيق س. البوسكلاوي (وجدة: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، 2016)، 173–207؛ -----، "يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلّة حدوث العالم،" ضمن **كتاب الفكر النقدي في الإسلام، المعتزلة أنموذجا**، 1. **قضايا كلاميّة وسياسيّة في الفكر الاعتزالي**، تنسيق حمادي ذويب (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2016)، 115–191. أيضا:

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", 375–382;

أو في ترجمته العربيّة "يحيى النحوي مصدرا لأدلة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط،" ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلامي**، 134–148. انظر أيضا:

P. Adamson, "Al-Kindī and the Muʿtazila: Divine Attributes, Creation and Freedom." *Arabic Sciences and Philosophy* 13.1 (2003): 45–77.

[64] يقوم دليل الأعراض على أصول أربعة حسب الجويني: إثبات وجود الأعراض؛ إثبات حدث الأعراض؛ إثبات استحالة خلوّ الجواهر من الأعراض؛ إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها. انظر: الجويني، **كتاب الإرشاد**، نشره زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية،1416هـ/1995م)، 13-15.

[65] في موضوع "تلقّي يحيى النحوي في علم الكلام المتأخّر،" تنشر قريبا.

المتكلّمين المتأخّرين: الأوّل من الفارابي إلى ابن سينا وابن باجة وابن رشد وابن تيميّة (ت. 728هـ/1328م)؛ الثاني من ابن سينا إلى الغزالي، والفخر الرازي (ت. ح. 606هـ/1209م)، والآمدي وغيرهم؛ والثالث من الجويني إلى الأشاعرة المتأخّرين، وإن كان هذا الطريق الثالث لا يخلو، بدوره، من تأثير ابن سينا لغة وأسلوبا.

وتحضر الأدلّة الأخرى أيضا عند المتكلّمين، لكن في صياغات معدّلة في الغالب: فدليل الأعراض (الأجسام/الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض ولا تتقدّمها، الأعراض حادثة، إذن الأجسام حادثة)، يستثمر دليل التركيب (كلّ مركّب من مادّة وصورة مكوّن وفاسد)[66]؛ ولعلّ هذا الدليل يظهر أكثر في دليل الاجتماع والافتراق[67]. ودليل تناهي قوّة الجسم يصير هو دليل تناهي مساحة الجسم عند النظّام، أو تناهي إنّية الجسم عند الكندي، وغير ذلك[68]. لكنّه يرد، كما هو، عند ابن سوار (ت. ح. 421هـ/1030م)[69] والعامري (ت. 381هـ/992م)[70] وابن رشد[71] وغيرهم.

---

[66] انظر:

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", 370–375;

أو في ترجمته العربيّة "يحيى النحوي مصدرا لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط،" ضمن: **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلامي**، 125–133.

[67] انظر: س. البوسكلاوي، "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلّمين." ضمن كتاب **آليات الاستدلال في الفكر الإسلاميّ الوسيط**. تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي (وجدة: منشورات مركز الدراسات والأبحاث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2013)، 177–226.

[68] انظر س. البوسكلاوي، "يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلّة حدوث العالم،" 115–191.

[69] انظر ابن سوار، **في أنّ دليل يحيى النحوي أولى بالقبول من دليل المتكلّمين**، ضمن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب** (الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1977)، 246.

[70] انظر: أبو الحسن العامري، **الإرشاد لتصحيح الاعتقاد**، مخطوط رقم OR 9840 (لندن: المكتبة البريطانية، قسم المجموعات الشرقية والمكتبة الهندية)، 47ب–55أ.

[71] انظر: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1938)، 1628.

كما أبدع المتكلّمون أدلّة كثيرة جديدة إمّا تفريعا عن الأدلّة السابقة أو وضعا في سياق جدالاتهم الفكريّة. وهذا يعكس أصالة الفكر الكلاميّ الإسلاميّ وغناه من جهة اعتماده على تقليد فلسفيّ غير تقليدي، بالإضافة إلى المصادر الدينيّة والمصادر الفلسفيّة التقليديّة الأفلاطونيّة والأرسطيّة؛ إذ انخرطوا في تقليد فلسفيّ توحيديّ، تقليد الردود على الفلاسفة خاصّة في مسألة حدوث العالم والتوحيد الإلهيّ، كما استثمروا بقوّة الفلسفة الطبيعيّة السابقة عن أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى، وسطّروا لأنفسهم "طرقا عجيبة،" بعبارة ابن ميمون (ت. ح. 601هـ/1204م)[72]، وصاغوا أدلّة جديدة وشيّدوا بناءات فكريّة متميّزة، لم يُدرس كثير منها إلى يومنا هذا.

ورغم الاستثمار القويّ لأدلّة النحوي من قبل المتكلّمين، فإنّ الإحالة عليه نادرة ولا يذكر بالاسم إلا نادرا؛ وفي الغالب باسم خاطئ (كما هو الحال عند البلخي (ولد ح. 505هـ/1111م)[73] والملاحيمي[74] وغيرهما). فكيف نفسّر هذا الصمت أو الإحالة الخاطئة؟

لا نكاد نعرف شيئا عن الطرق التي تعرّف من خلالها المعتزلة الأوائل على أدلّة يحيى النحوي؛ إذ لا يبدو أنّ نصوصا، مستقاة مباشرة من أعمال يحيى النحوي، كانت بين أيدي النظّام ولا الإسكافي ولا الخياط، في حدود ما احتفظ به من نصوصهم القليلة جدّا. وأكثر من ذلك، يبدو أنّ الكندي بدوره، وهو الذي أشرف في مرحلة ما على مراجعة ترجمات من اليونانيّة والسريانيّة إلى العربيّة، لم يكن بين يديه نصّا من نصوص النحوي الثلاثة التي ضمّنها أدلّته على الخلق من عدم[75].

---

[72] ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، حقّقه حسين أتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002)، 181.

[73] أفضل الدين ابن غيلان، **حدوث العالم**، حقّقه مهدي محقّق (طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 2005)، 17.

[74]. ركن الدين الملاحيمي، **تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة**، حقّقه حسن أنصاري ويلفرد مادلونغ وسابين شميدتكي (طهران: 2008)، 32 و53 و56.

[75] في حدود ما حفظ من رسائله. انظر: س. البوسكلاوي، "يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم." ضمن كتاب **الكندي وفلسفته**، 173–207.

وإذا كنّا نفهم التنقيص من قيمة مساهمة يحيى النحوي العلميّة لدى المشّائين سواء كانوا من القدماء أو المسلمين،[76] فإنّ صمت المتكلّمين لا يبدو مبرّرا بما يكفي؛ ولا نستبعد أنّ تكون المشكلة ذات جذور في العصر السابق (في التقليدين اليونانيّ والسريانيّ)، وأنّ المسلمين كما ورثوا أدلّة يحيى النحوي، ورثوا معها أيضا تقليدا معيّنا في التعامل مع إرثه الكلاميّ والفلسفيّ والعلميّ. صحيح أنّ للأمر علاقة بالرفض المذهبيّ الفلسفيّ أو العقديّ، لكن في العصر السابق على الإسلام، على ما يبدو، ومن قبل أصحاب المذاهب النصرانيّة الأخرى الرافضة لمذهبه الجديد الذي وظّف الأرسطيّة في التفسير الدينيّ من جهة، والوثنيّين الرافضين لتوجّهه التوحيديّ وجرأته في نقد شيوخ الفلسفة (أفلاطون وأرسطو وبرقلس) من جهة أخرى. يبقى، إذاً، أن نفترض أنّ المتكلّمين الأوائل كان لهم اطّلاع غير مباشر على أدلّة كانت مشهورة ومتداولة في أوساط الموحّدين ومجالسهم، رغم عدم شهرة صاحبها. فكيف، يا ترى، يحضر يحيى النحوي عند 'المشّائين' في السياق الإسلاميّ؟

[76] يصعب في هذا الشأن تمييز بين طريقة تعامل الفارابي وابن سينا مع يحيى النحوي عن تعامل سمبليقيوس معه على سبيل المثال، كما سنرى.

3. مكانته عند الفلاسفة ʼالمشّائينʻ

يمثّل يحيى النحوي تقليدا فلسفيّا راسخا، هو تقليد فلسفيّ توحيديّ اشتهر بردوده على ʼالمشّائينʻ وغيرهم من القائلين بقدم العالم. وفي المقابل لم يتوان المشّاؤون، من جهتهم، في الردّ على هذا التقليد دفاعا عن المعلّم الأوّل. ويمكن أن نتحدّث هنا عن تقليد خاصّ، تقليد الردّ على يحيى النحوي، ضمن تقليد الردود على المتكلّمين، تماما كما نتحدّث عن تقليد الردّ على أرسطو ضمن تقليد الردود على الفلاسفة. ولعلّ ما يبرّر ذلك أنّ ʼالمشّائينʻ المسلمين جميعهم قد كتبوا في الردّ على يحيى النحوي. فعلى غرار سمبليقيوس (ت. ح. 560م)، صنّف الفارابي رسالتين على الأقلّ في الردّ على يحيى النحوي، الأولى احتفظ بها بعنوان رسالة **الردّ على يحيى النحوي فيما ردّ به على أرسطوطاليس**[77]؛ والثانية رسالة **الموجودات المتغيّرة** وهي مفقودة للأسف، وقد احتفظ ابن باجة وابن رشد بمقاطع مفيدة منها. وألّف ابن سينا، بدوره، في الردّ على يحيى النحوي؛ فعلاوة على ردوده غير المباشرة في شروحاته على **السماع الطبيعيّ** وكتاب **السماء** و**الكون والفساد** وغيره، صنّف رسالة **الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيّا** في الردّ على دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية له، وهو أحد أقوى أدلّة يحيى النحوي على حدوث العالم، كما سبقت الإشارة[78]. وفي الجملة، لقد أجمع ʼالمشّاؤونʻ على رفض أفكاره وردّ أدلّته بقوّة في مواضع كثيرة من كتبهم الطبيعيّة والإلهيّة؛ نقصد شروحاتهم على **السماع الطبيعي** و**السماء والعالم** و**الكون والفساد**، علاوة على كتاب **ما بعد الطبيعة** وغيره. فكيف يحضر اسم ʼيحيى النحويʻ في نصوصهم؟

يصفه سمبليقيوس بـʼأحد المعاصرينʻ، ʼهذا الرجلʻ، ʼهذا النحويʻ وغيرها من الألقاب؛ ولا يذكره باسمه إلا مقرونا بوصف سلبي. وʼالمشّاؤونʻ المسلمون، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، سلكوا السبيل نفسه، تقريبا، في تعاملهم مع هذا الفيلسوف؛ إذ يلاحظ حرصهم على التنقيص من

---

[77] انظر: الفارابي، **الردّ على يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس**. ضمن **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**. حقّقها وقدّم لها عبد الرحمان بدوي (بيروت: دار الأندلس، ط. 2، 1980م)، 108–115؛ أو ضمن:

Muhsin Mahdi, "The Arabic text of Al-Farabi's against John the Grammarian," in *Medieval and Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz Suryal Atiya,* ed. Sami A. Hanna (Leiden: Brill, 1972), 268–84.

[78] وقد صنّف ابن غيلان في الردّ على كتاب **الحكومة** كتابا بعنوان **حدوث العالم** ينتصر فيه لدليل يحيى النحوي والمتكلّمين.

قيمته صمتا عن ذكر اسمه أو تلميحا أو باستعمال أوصاف قدحية مقصودة أو تقليلا من مساهمته العلميّة إلا فيما ندر، كما سنرى. يصفه الفارابي بـ'المغالط' في رسالة **الردّ على يحيى النحوي** أكثر من مرّة؛ ويصفه ابن سينا بـ'المموّه'، و'المتكلّف'، ولا يذكره بالاسم في كتبه الطبيعيّة والإلهيّة إلا نادرا جدّا، لكنّه يصفه بأوصاف، على غرار سمبليقيوس، من قبيل 'هذا القائل'، 'هذا الإنسان' وغير ذلك؛ ونفهم من السياق أنّه يقصد يحيى النحوي، بل يقصد التنقيص منه[79] . ولا يبدو أنّ تلقّيه عند ابن باجة وابن رشد يشكّل استثناء، وإن كان هذان الأخيران يأتيان على ذكره أكثر، وأحيانا باسم خاطئ كما في مخطوط أكسفورد من **شرح السماع الطبيعي** لابن باجة؛ حيث نقرأ: 'يحيى بن عدي النحوي'، و'يحيى العسقلاني'. وابن رشد، في **تلخيص كتاب السماء**، يعرض دليل يحيى النحوي من تناهي قوّة الجسم على أنّه شكّ، مبنيّ للمجهول؛ بل يبدو أنّه ينسبه إلى الإسكندر الأفروديسي (ح. 150-ح. 215م)، ويذكر أنّه يحضر عند ابن سينا، قبل أن يستدرك، في آخر المطاف، قائلا: "وقد شعر يحيى النحوي بهذا الشكّ، فأوجب منه أن يكون للعالم كون"[80].

غير أنّ يحيى النحوي، في كلّ الأحوال، فرض نفسه بقوّة أفكاره وأدلّته على الجميع، سواء كانوا موافقين له في مذهب حدوث العالم، ولا بدّ في هذه الحالة من اعتماد أدلّته؛ أو مخالفين له، فلابدّ من الردّ على أدلّته بأدلّة أقوى وأقنع. ولذلك، في خضم الردّ عليه ومناقشة أدلّته، تنفلت بعض عبارات الاعتراف، أحيانا، بقوّة شكوك يحيى النحوي من الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد؛ بل إنّ بعضهم لا يخفي اعجابه بشكوك يحيى النحوي على أرسطو، وإن كان هذا الأمر نادرا، وغير مباشر أحيانا أخرى. ويبدو أنّ تعصّبهم لمذهب أرسطو منعهم من التعبير الصريح عن ذلك. يصف

[79] وفي كتاب **السماء والعالم**، ينتقده في مسألة العنصر الخامس. ومن الواضح أنّه يردّ على كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** ليحيى النحوي دون أن يذكر هذا الأخير بالاسم. وفي كتاب **السماع الطبيعي**، نفهم في عدّة مواضع أنّ ابن سينا بصدد الردّ على يحيى النحوي دون أن يشير إليه بالاسم قطّ. وفي هذا الكتاب، ينتقد يحيى النحوي بقوّة في مسألة أسبقيّة القوّة على الفعل. انظر ابن سينا، **السماع الطبيعي**، ضمن **كتاب الشفاء**، تح. سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، 87؛ حيث يقول: "ومحال أن يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو بعينه بالقوّة، فيحتاج أن يكتسبه، مثلا إن كان حارّا فكيف يسخن نفسه بحرارته؛ أي إن كان حارّا بالفعل، فكيف يكون حارّا بالقوّة حتّى يكتسب من ذي قبل حرارة عن نفسه، فيكون بالفعل وبالقوّة معا."

[80] ابن رشد، تلخيص **السماء والعالم**، تح. جمال الدين العلوي (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، 1984)، 178.

الفارابي قول النحوي، في بعض المواضع، بأنّه كلام حقّ، قبل أن يعترض عليه. وابن سينا، بقدر نقده الشديد، كما غيره من الفلاسفة المشّائين، ليحيى النحوي، فإنّنا نستشف عنده، في الآن نفسه، نوعا من التقدير والاعجاب الضمنيّ بقوة المناقضة والشكوك التي قدّمها النحوي[81]. ونستخلص من بعض نصوص ابن رشد أنّه ينظر إلى يحيى النحوي بوصفه متكلّما 'نصرانيّا' وينتقده على هذا الأساس تماما كما ينتقد المتكلّمين، لكنّه أحيانا يعدّه "ممّن تبع أفلاطون من أهل النظر"؛ أي يعدّه فيلسوفا أفلاطونيّا، وهذا يعني نوعا من الاعتراف به باعتباره ناظرا على الأقلّ. وأكثر من ذلك، فإنّه يعترف بقوّة شكوكه حينا؛ بحيث يقول: "وقد شكّ يحيى النحوي على المشّائين شكّا شديد الاعتياص [...]"[82]. وهو في كلّ ذلك لا يبدو، ولا ابن باجة قبله، أنّهما قد اطّلعا على نصوص يحيى النحوي مباشرة. ووقوفهما على قوّة شكوك يحيى النحوي كانت من خلال ما عرضه الفارابي من أفكاره في كتاب **الموجودات المتغيّرة** وردوده عليه. وإليهما يعود الفضل في حفظ مقاطع من كتاب الفارابي المفقود.

---

[81] يقول ابن سينا: "وأمّا كتاب يحيى النحوي في مناقضة الرجل، فكتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصّل إلى حلّها قوّة للنفس وغزارة للعلم [...] وتلك الشكوك ليست ممّا يفطن لعقدها الرسميّون ممّن تعلمه، فإنّ انحلالها مبنيّ على فروع أصول من كتاب **السماع الطبيعي** [...] ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وحملوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حملا عسوفا." ابن سينا، **كتاب المباحثات**. ضمن **أرسطو عند العرب**. تح. ع. بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978)، 121.

[82] "وقد شكّ يحيى النحويّ على المشّائين شكّا شديد الاعتياص؛ وذلك إنّه قال: إذا كان كلّ جسم فله قوّة متناهية، والسماء جسم، فلها قوّة متناهية. وكلّ متناه فاسد ضرورة، فالسماء فاسدة. فإن قيل: إنّما استفادت عدم الفساد من قبل القوّة الأزليّة المفارقة، لزم أن يوجد شيء ممكن الفساد وهو أزليّ، وهذا شيء قد تبيّن امتناعه في آخر الأولى من **السماء والعالم**." ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1938)، 1628. عن نقد ابن رشد ليحيى النحوي، انظر، على سبيل المثال:

M. Shase, “Philoponus’ Cosmology in the Arabic Tradition,” *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 79, no. 2 (2012): 271–306.

انظر أيضا:

J. P. Montada, *“Averroes y el problema de la eternidad del movimiento,”* in *Ciudad de Dios* 212 , no. 1 (1999): 231–244.

غير أنّ الرفض الشديد لتوجّه يحيى النحوي الفلسفيّ المخالف لتوجّه أرسطو لم يمنع إفادتهم منه في قضايا علميّة دقيقة. فكما أفاد منه المتكلّمون في كثير من تصوّراته العلميّة الجديدة وأدلّته على حدوث العالم، استعاد الفلاسفة، بدورهم، بعض مفاهيم يحيى النحوي ونظرياته في القوّة والحركة والمكان وغيرها. فمفهوم القوّة عند ابن سينا، على سبيل المثال، يتراوح بين التصوّر الأرسطي، ومفهوم النحوي، وهذا واضح في سياق تعريف الطبيعة بوصفها قوّة تنفذ في الأجسام وتحرّكها. وهذا المفهوم الأخير هو الشائع عند المتكلّمين وغيرهم أيضا[83]. ويحضر عندهم أيضا تصوّر يحيى النحوي للمكان على نحو واسع، بشكل محايد حينا، أو نقده حينا آخر، أو بالانتصار له على حساب التصوّر التقليدي الأرسطي حينا ثالثا. اعتمده ابن الهيثم، على سبيل المثال، وردّ عليه عبد اللطيف البغدادي. وأيضا، يبدو أنّ يحيى النحوي أثّر في منطق الفارابي أيضا؛ إذ رصد ج. لامير J. Lameer تشابها قويّا بين نظرية القياس عند الفارابي ويحيى النحوي، خاصّة ما يتعلّق بالتمييز بين القياس الضروري والقياس الممكن[84].

وتبقى نظرية الإمبتوس وقانون سقوط الأجسام أبرز مثال على مدى تأثّر المشّائين المسلمين بيحيى النحوي. وقد سبق لدارسين من قبيل س. بينيس S. Pines[85] وإ. مودي E.

[83] نقرأ عند الجرجاني على سبيل المثال: "الطبيعة عبارة عن القوّة السارية في الأجسام بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي." الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، طبعة جديدة 1990)، 145. ويورد أبو بكر الرازي تعريف يحيى النحوي للطبيعة كما يلي: "إنّ الطبيعة قوّة تنفذ في الأجسام وتدبّرها." أبو بكر الرازي، **رسائل فلسفيّة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1988)، 118.

[84] بيّن بعض الدارسين أنّ التمييز بين القياس الوجودي والضروري والممكن لم يكن حاضرا في التقليد المنطقيّ اليونانيّ قبل شرح يحيى النحوي على كتاب **القياس**. انظر:

J, Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1994), 61–63.

[85] S. Pines, 'Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus,' *Archeion* 21, (*1938*) :298—306; ----, *Nouvelles Etudes sur Awhad al-Zaman Abu l-Barakat al-Baghdadi,* Memoires de la Soci***été*** des Etudes Juives I (Paris: Librairies Durlacher, 1955);----, " Un précurseur Bagdadien de la théorie de l'impetus," *Isis* 44, (1953) : 246-51.

Moody[86] وف. زيمرمان F. Zimmerman[87] وأ. فرانكو A. Franco[88] وغيرهم، أن سلّطوا الضوء على جوانب مهمّة من حضور نظرية الميل، في صور مختلفة، عند الفلاسفة والعلماء المسلمين بدءًا بالفارابي وابن سينا، وانتهاء بابن باجة والبطروجي (ت. 600هـ/1204م) والبغدادي وغيرهم.

وإذا كان من إضافة، من جهتنا، إلى نتائج البحث التي انتهى إليها هؤلاء، فهي أنّ نظرية يحيى النحوي في القوّة الدافعة المطبوعة لا تحضر عند الفلاسفة فقط، وإنّما نجدها عند المتكلّمين أيضا. على سبيل المثال، نجد عند النظّام، قبل الفارابي، تصوّرا قريبا من تصوّر يحيى النحوي مستعملا ألفاظ يحيى النحوي نفسها تقريبا، دون تفسير للنظرية كما بسطها النحوي. وإن كانت نظرية الميل القسريّ قد ظهرت في سياق مشكلة الحركة القسريّة في السياق الفيزيائيّ، إلا أنّها تتجاوز المبحث الطبيعيّ إلى ما بعد الطبيعة واللاهوت. فإبراهيم النظّام يرى "أنّ كلّ ما جاوز حدّ القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة: أي أنّ الله تعالى طبع الحجر طبعا، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوّة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبّعا"[89]. وفي سياق فحصه لمسألة الحركة القسريّة في كتاب **الشفاء**، يدافع ابن سينا على أنّ المذهب الأصحّ هو مذهب أولئك الذين رأوا أنّ المتحرّك يكتسب ميلا من المحرّك يصير مبدأ حركته؛ وبرزت هذه النظرية بشكل أوضح عند أبي البركات البغدادي في كتاب **المعتبر** حيث يرى أنّ المحرّك يعطي ميلا قسريّا للمتحرّك وأنّه ينقص كلّما ابتعد المتحرّك عن المحرّك. والأمر نفسه نجده عند ابن باجة في شروحاته المتميّزة على كتاب أرسطو في **السماع الطبيعيّ** وغيره.

---

[86] E. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment," 375–422;

أو إ. مودي، "جاليلي وابن باجة، ديناميكا تجربة البرج المائل (المبحث الثالث)،" تر. س. البوسكلاوي، 237–251؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، 227–242.

[87] F. Zimmerman, "Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition," in R. Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London & Ithaca, NY: 1987), 121–129.

[88] A. B. Franco, "Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory," *Journal of the History of Ideas* 64, no. 4, (Oct 2003): 521–546.

[89] الخياط، **الانتصار**، 47.

وعادة ما يُنظر إلى ابن سينا باعتباره أوّل من اعتمد هذه النظرية أو الفارابي قبله. لقد افترض بينيس، على سبيل المثال، أنّ الفارابي قد يكون أوّل من أخذ بنظرية القوّة الدافعة المطبوعة[90]؛ إذ استعمل أبو نصر، مثل غيره من الفلاسفة المسلمين، "مصطلح 'الميل القسري' إلى جانب الميل الغريب، للدلالة عن الميل الذي يسمح باستمرار حركة الجسم بعد انفصاله عن المحرّك؛ وإن كنّا لا نجد في كتاباته المحتفظ بها على تفسير لهذه النظرية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن باجة والبغدادي والبطروجي[91]. غير أنّ ابن سينا يبدو أنّه "أوّل من 'قدّم' هذه النظرية ودافع عنها"[92] بشكل أوضح وأكمل. وجعل مبدأ حركة المقذوفات، كما عند النحوي، هو الميل القسري. وأكثر من ذلك، يبدو أنّه جعل من الميل قوّة طبيعيّة 'مستفادة'، كما هو الحال عند يحيى النحوي[93]."لكن، على غرار أرسطو، رفض [ابن سينا] إمكانية قيام حركة في الفراغ، معتقدا أنّ الحركة تدوم أكثر لمكان وجود مقاومة دائمة للوسط"[94].

ونجدها أيضا عند الفيلسوف الأندلسيّ ابن باجة الذي ساهم، بدوره، في تطوير قضايا فيزيائيّة بفضل استثماره لأفكار النحوي رغم انتقاده الشديد له في بعض القضايا، سيرا على تقليد راسخ لدى المشّائين منذ سمبليقيوس والفارابي وابن سينا. يقول ابن باجة: "التحريك والتحرّك هما طرفا الإضافة والحركة هي التحرّك من حيث يدل عليها مجرّدة عن الموضوع، وكأنّها الأثر الذي

---

[90] S. Pines, "Les précurseurs musulmans de la théorie de l'impetus," 301.

[91] يقول الفارابي: "والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأتى فيه الميل القسري، لأنّه متى كان في طبعه الميل الدوري لا يجوز أن يقبل الميل المستقيم." **عيون المسائل**، حقّقه فرديريك ديتريشي (ليدن: بريل، 1890)، 61؛ **عيون المسائل، مبادئ الفلسفة القديمة** (القاهرة: 1910)، 11.

[92] انظر:

A. Franco, "Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory," 527.

[93] يقول ابن سينا: "الميل يحقّقه اندفاع الشي القائم أمام المتحرّك أو احتياجه إلى قوّة يمانعه بها؛ وهذا الميل في نفسه معنى من الأمور به يوصل إلى حدود الحركات." ابن سينا، **السماع الطبيعي (الشفاء)**، تح. سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983)، 298. ويقول أيضا: "كلّ جسم يقبل تحريكا وإمالة طارئة، ففيه مبدأ ميل طبيعيّ في نفس ما يقبله كان أينا أو وضعا." ابن سينا، **السماع الطبيعي (الشفاء)**، 187.

[94] A. Franco, "Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory," 527.

يودعه المحرّك في المتحرّك"[95]؛ لكنّه اشتهر أكثر بتصوّره للوسط بوصفه معيقا لا معينا، ومن ثمّ بصياغته لقانون سقوط الأجسام على طريقة يحيى النحوي[96]. وقد بيّن مودي، بوضوح، كيف وصلت أفكار يحيى النحوي وابن باجة، عبر برادواردين وبوريدان وبينديتي، إلى جاليلي[97].

وعلى غرار يحيى النحوي، قدّم أبو البركات البغدادي تصوّرات جديدة وأصيلة للحركة والمكان والزمان في كتابه **المعتبر** مستثمرا أفكار يحيى النحوي على ما يبدو؛ وقد أدخل تعديلات مهمّة على نظرية الإمبتوس واستنتج قانون سقوط الأجسام بطريقة مبتكرة، تختلف في جوانب منها عن أرسطو كما عن يحيى النحوي وابن سينا معا. وعنده، أنّ الجسم يحتفظ بأثر الحركة القسريّة التي اكتسبها بعد أن نقل من مكانه الطبيعيّ. وخلال سقوطه يضعف هذا الأثر تدريجيّا ويكتسب الجسم سرعة ناتجة عن ميله الطبيعيّ. ففي مثال القوس، الميل القسري وحده ينطبق على السهم،

---

[95] ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي**، تحقيق م. فخري (بيروت: دار النهار، 1973)، 35.

[96] يقول ابن باجة: "[...] فإذن، لكلّ متحرك قوّة أولى تحرّكه لا بحركة أقلّ منها [...] غير أنّ المحرّك تفضل قوّته، ولذلك يحرّكه. ولأنّه يتحرّك عن المحرّك، فإنّ فرقا بين كلال المحرّك عن تحريكه المتحرّك وبين الكلال اللاحق له من ذاته [...] وهذه المقاومة التي بين الملاء والجسم المتحرّك فيه هي التي ناسب بينها أرسطو وبين قوّة الخلاء في الرابعة. وليس ذلك على ما يظنّ من رأيه. فإنّ نسبة الماء عند الهواء في (الغلظ) كنسبة حركة الحجر في الماء إلى حركته بعينه وبحاله تلك في الهواء. وإنّما نسبة قوى اتّصال الماء عند قوّة اتّصال الهواء كالبطء العارض للمتحرّك من أجل ما فيه يتحرّك، وهو الماء مثلا، إلى البطء الذي عرض له عند تحرّكه في الهواء. فإنّه لو كان ذلك كما ظنّوه، لكانت الحركة الطبيعيّة بالقسر. فلو لم يكن هناك قاسر ولا مقاوم، كيف كانت تكون الحركة؟ لكان يجب أن تكون لا في زمان، بل دفعة. فكيف يجب أن يقال في المتحرّك المستدير ولا قاسر هناك؟ لأنّه ليس هناك منحرف أصلا. لأنّ مكان الدائرة واحد أبدا بعينه، لا يملي مكانا ولا يخلي آخر. فكان يجب أن يكون تحرّك المستدير، إذن، في الآن. وقد نجد فيها البطء الشديد البطء، كحركة الكواكب الثابتة، ونجد فيها السريع الشديد السرعة كالحركة اليوميّة، ولا قاسر هناك ولا مقاوم أصلا؛ وإنّما ذلك لبعد المحرّك في الشرف عن المتحرّك، فهو يتحرّك أسرع. ومتى كان المحرّك أقلّ شرفا، كان أقرب من المتحرّك وكانت الحركة أبطأ." ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي**، تح. ماجد فخري، 114-116.

[97] انظر:

E. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment," 375–422;

أو إ. مودي، "جاليلي وابن باجة، ديناميكا تجربة البرج المائل (المبحث الثالث)،" تر. س. البوسكلاوي، 237–251؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، 227–242.

وفي مثال سقوط الأجسام ينطبق ميل بعد آخر على نحو تدريجيّ، وينتج عنه تسارع تدريجيّ. وذلك لأنّ المحرّك، في هذه الحالة، يكمن في سقوط الأجسام نفسها[98]. وهذه الفكرة، حسب بينيس، هي أقدم إبطال لقانون الحركة الأساسيّ عند أرسطو[99]. ومن ثمّ مهّدت بشكل أو بآخر لصياغة أهمّ قانون الديناميكا الكلاسيكيّة. وقد قدّمنا الميل القسري مثالا فحسب على أثر يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة، وليس غرضنا أن نتوسّع في هذه المسألة هنا. ولا شكّ أنّ ثمّة قضايا أخرى أفاد أهل العلم فيها من يحيى النحوي في علوم مختلفة، تحتاج إلى دراسات مستقلّة.

خاتمة

في ضوء كلّ ما سبق، يمكن تسجيل بعض الخلاصات السريعة كما يلي:

أوّلا، يمكن القول إنّ مكانة يحيى النحوي في التراث الفكريّ الإسلاميّ قد لا توازيها سوى مكانة أفلاطون وأرسطو في هذا التراث، ولعلّ تأثير النحوي أهمّ؛ من حيث أنّه ساهم في التحرّر من التقليد الأرسطيّ، إلى حدّ ما، وفتح المجال لعمليّة واسعة في تجديد الأفكار وتطوير العلوم داخل الحضارة الإسلاميّة وخارجها.

ثانيا، من المؤكّد أنّ الفارابي ويحيى بن عدي (ت. 364هـ/974م) وابن سوار وابن سينا وأبا بكر الرازي (ت. ح. 313هـ/965م) والعامري، وغيرهم من فلاسفة المشرق الإسلاميّ، كانوا مطّلعين مباشرة على نصوص يحيى النحوي، وقد حفظوا لنا بعض نصوصه. ولا يبدو أنّه كان في يد المغاربة

---

[98] يقول: "لو تحرّكت الأجسام في الخلاء لتساوت حركة الثقيل والخفيف، والكبير والصغير، والمخروط المتحرّك على رأسه الحادّ، والمخروط المتحرّك على قاعدته الواسعة، في السرعة والبطء [...] فإن قيل إنّ اشتداد الميل الطبيعيّ في آخره ليس لانسلاخ القاسر، بل لأمر يخصّه في نفسه، ويستدلّ على ذلك بالحجر المرمي من عال من غير أن يكون عائدا عن صعود بحركة قسرية، ولا فيه ميل قسري، فإنّك ترى أنّ مبدأ إلقائه كلّما كان أبعد، كان آخر حركته أسرع وقوّة ميله أشدّ [...] وذلك لأنّ سبب الميل ومحدثه في القاسر انفصل عنه، فلم يحدث فيه ميلا بعد ميل، فيخلف عليه بدل ما يضعف من الميل بالمقاوم. ومبدأ الميل الطبيعي موجود في الحجر يمدّه بميل بعد ميل [...] وكلّما حرّكت القوّة في المسافة الغريبة عن الطبع أحدث ميلا بعد ميل، فتتزايد بذلك قوّة الميل مهما استمرّت الحركة." أبو البركات البغدادي، الكتاب **المعتبر في الحكمة**، ج. 3، (أصفهان: منشورا جامعة أصفهان، ط. 2، 1315هـ.ق)، 52 و101.

[99] S. Pines, "Etudes sur Awḥad al-Zamān Abū al-Barakāt al-Baghdādī," *Revue des études Juives* 104, (1938) : 11.

نصّ من نصوص يحيى النحوي، لكن هذا لم يمنع من وصول شكوكه إلى ابن باجة وابن رشد، على سبيل المثال، خاصّة من خلال نصوص الفارابي.

ثالثا، إنّ أدلّة المتكلّمين على حدوث العالم ونظرياتهم الفيزيائيّة، كما نظريات الفلاسفة، لا تعكس تأثّرهم بأفكار يحيى النحوي فحسب، وإنّما تبرز أيضا مدى تجذّر فكر هذا الفيلسوف اليونانيّ النصرانيّ عميقا في التقاليد الكلاميّة والفلسفيّة والعلميّة في السياق الإسلاميّ. وتكشف، من ثمّ، عن عمق التفاعل الذي كان قائما بين أهل الإسلام وأهل الملل الأخرى من جهة، وبينهم وبين القدماء عموما من جهة ثانية، وبينهم جميعا واللاتين من جهة ثالثة.

وفي الجملة، يحتلّ يحيى النحوي مكانة مهمّة جدّا في الفلسفة الإسلاميّة، كلاما وفلسفة وعلوما. وإن كان المشّاؤون ينتقدونه بشدّة دفاعا عن المعلّم الأوّل، إلا أنّهم أفادوا منه، تماما كما المتكلّمين، في قضايا علميّة كان لها دور كبير في بزوغ فجر العلم الحديث. وهذه القضايا جميعها تحتاج إلى تظافر الجهود في مشاريع بحث، أكثر تخصّصا وتدقيقا، تتناول كلّ مسألة على حدّة.

المراجع

Bibliography

بالعربيّة

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس. **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، تحقيق نزار رضا. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965.

ابن الملاحيمي، ركن الدين. **تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة**، حقّقه حسن أنصاري ويلفرد مادلونغ وسابين شميدتكي، طهران: 2008.

ابن النديم، محمد بن إسحاق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ.

ابن باجة، أبو بكر. **شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس**. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، 1973.

ابن رشد، أبو الوليد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1938.

ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص **السماء والعالم**، تحقيق جمال الدين العلوي. فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984.

ابن سوار، أبو الخير الحسن. **في أنّ دليل يحيى النحويّ على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلّمين أصلا** ضمن: بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، ط. 2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.

ابن سينا، أبو علي. **السماع الطبيعي**، ضمن **كتاب الشفاء**، تحقيق سعيد زايد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

ابن سينا، أبو علي. في **الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدءا زمانيّا، ضمن مجموع**. تحقيق مهدي محقّق. طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 2005.

ابن سينا، أبو علي. **كتاب المباحثات**. ضمن **أرسطو عند العرب**. تحقيق ع. بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

ابن غيلان، أفضل الدين. **حدوث العالم**، حقّقه مهدي محقّق. طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، 2005.

ابن ميمون. **دلالة الحائرين**. عارضه بأصوله العربيّة والعبريّة وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصّها العبريّ إلى العربيّة وقدّم له حسين أتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.

أرسطوطاليس. **كتاب الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي. القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 1984.

أرسطوطاليس. **في النفس**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ط. 2. الكويت: وكالة االمطبوعات/بيروت: دار القلم، 1980.

بدوي، عبد الرحمان. **أرسطو عند العرب** ج.1، القاهرة: مكنبة النهضة المصرية، 1947.

بدوي، عبد الرحمان. **رسائل فلسفية للكندي والفارابي و ابن باجة و ابن عدي**. حقّقه ع. بدوي. بيروت: دار الأندلس، ط .2، 1980.

البغدادي، أبو البركات. الكتاب **المعتبرفي الحكمة**، ج. 3، ط. 2. أصفهان: منشورا جامعة أصفهان، 1315هـ.ق.

البوسكلاوي، سعيد. "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلّمين." ضمن كتاب **آليات الاستدلال في الفكر الإسلاميّ الوسيط**. تنسيق سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي،177–226. وجدة: منشورات مركز الدراسات والأبحاث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2013.

البوسكلاوي، سعيد. "كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على أرسطوطاليس' وتلقّيه في العربيّة،" ضمن موادّ مجلة **الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلاميّة** 1-2 (2022):7–46.

البوسكلاوي، سعيد. "كتاب يحيى النحوي في 'الردّ على برقلس' وتلقّيه في العربيّة،" ضمن كتاب **قضايا في الفلسفة**، تنسيق سعيد البوسكلاوي، 15–42. وجدة: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمّد الأوّل، 2016.

البوسكلاوي، سعيد. "مؤلّفات يحيى النحوي في العربيّة،" **مجلّة كليّة الآداب بالرباط** 31، (2011): 197–231.

البوسكلاوي، سعيد. "يحيى النحوي في الكتابات العربيّة الحديثة." موقع **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة** (فئة أبحاث محكّمة)، 13 يوليو 2015، شوهد في 2023/5/3، في: https://www.mominoun.com/pdf1/2015-07/55ae6bd1e76861675073089.pdf

البوسكلاوي، سعيد. "يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوغرافيّة العربيّة،" **مجلّة كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط** 29 (2009): 57–81.

البوسكلاوي، سعيد. "يحيى النحوي والكندي في الدلالة على حدث العالم." ضمن كتاب **الكندي وفلسفته، أعمال مهداة إلى الأستاذ محمد المصباحي**، تنسيق سعيد البوسكلاوي، 173–207. وجدة: منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، 2016.

البوسكلاوي، سعيد. "يحيى النحوي والمعتزلة الأوائل في أدلّة حدوث العالم،" ضمن **كتاب الفكر النقدي في الإسلام، المعتزلة أنموذجا**، 1. **قضايا كلاميّة وسياسيّة في الفكر الاعتزالي**، تنسيق حمادي ذويب، 115–191. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2016.

البوسكلاوي، سعيد. "تكامل العلم والإيمان في فلسفة يحيى النحوي،" الرباط: موقع **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة** (فئة أبحاث محكّمة)، 17 يوليوز، 2017، شوهد في 2023/5/3، في: https://www.mominoun.com/pdf1/2017-05/yahyya.pdf

البوسكلاوي، سعيد. **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ، جمع وتقديم وترجمة** (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان)، 2020.

التكريتي، ناجي. **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**. بيروت: دار الأندلس، 1979.

جاوون، سعديا. **الأمانات والاعتقادات**، نشره لانداور، ليدن: 1880.

الجويني، عبد المالك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، نشره زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1416هـ/1995م.

الخياط، أبو الحسين. **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق نيبرج. القاهرة: الدار العربيّة للكتاب، ط. 2، 1413هـ/1993م.

ديفيدسن، هربرت. "يحيى النحوي مصدرا لأدلّة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط." ترجمة سعيد البوسكلاوي، ضمن **بحوث في الفلسفة الإسلاميّة، من العقل إلى الوجود**، تنسيق الطيّب بوعزة ويوسف بن عدّي. الرباط: موقع **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث** 95–142، نشر 10مارس 2015، شوهد في 2023/5/3، في: https://mominoun.com/pdf1/2015-03/54ff12135507b686977435.pdf

الرازي، أبو بكر. **رسائل فلسفيّة**، تحقيق ب. كراوس. القاهرة: مطبعة بول باريه، 1939.

الزهري، حسين. **أُثر فلسفة يحيى النحوي في الفلسفة الإسلاميّة**، أطروحة دكتوراه تحت إشراف رجاء علي وعلي مبروك (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة)، نوقشت عام 2012، (264ص).

الشهرزوري، شمس الدين. **نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء)**، تحقيق محمد علي أبو ريان. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1414هـ/1993م.

شيخو، لويس. "يحيى النحوي، من هو ومتى كان؟ حلّ مشكل تاريخي،" مجلّة **المشرق** 16، العدد1 (1913): 47-57.

صليبا، جميل. **من أفلاطون إلى ابن سينا**. بيروت: دار الأندلس، ط. 2، 1983.

العامري، أبو الحسن. **الإرشاد في تصحيح الاعتقاد**، مخطوط. لندن: المكتبة البريطانيّة، قسم المجموعات الشرقيّة والمكتبة الهندية، مخطوط رقم Or9840 .

الفارابي، أبو نصر. **الردّ على يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس**. ضمن **رسائل فلسفيّة للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**. حقّقها وقدّم لها عبد الرحمان بدوي. بيروت: دار الأندلس، ط. 2، 1980م، 108–115.

الفارابي، أبو نصر. **الردّ على يحيى النحوي**. حقّقه محسن مهدي. ضمن:
Muhsin Mahdi, "The Arabic text of Al-Farabi's against John the Grammarian," in *Medieval and Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz Suryal Atiya*, ed. Sami A. Hanna, 268–84. Leiden: Brill, 1972.

الفارابي، أبو نصر. **عيون المسائل**، حقّقه فرديريك ديتريشي. ليدن: بريل، 1890.

القفطي، جمال الدين. **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. بيروت: دار الآثار، دون تاريخ.

كرايمر، جويل. "مقطع مفقود من كتاب **الردّ على أرسطوطاليس** ليحيى النحويّ في الترجمة العربيّة،" ترجمة سعيد البوسكلاوي، **مجلّة آفاق الثقافة والتراث**، عدد 68، (2010): 147–168؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، جمعها وقدّمها وترجمها سعيد البوسكلاوي، 45–68. (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان، 2020.

الكندي، أبو يعقوب. **رسائل الكندي الفلسفيّة**، تح. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1950م.

ليتينك، بول. مقدّمة كتاب **شرح السماع الطبيعيّ 5-8** ليحيى النحويّ، ضمن **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، جمعها وقدّمها وترجمها سعيد البوسكلاوي، 203-226. (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان، 2020)، 206.

مرحبا، محمد عبد الرحمان. **من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة.** بيروت وباريس: منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط، ط. 2، 1981.

المسعودي، أبو الحسن. **التنبيه والإشراف**. بيروت: دار مكتبة الهلال، 1981.

مهدي، محسن. "الفارابي ضد يحيى النحوي،" ترجمة سعيد البوسكلاوي، **مجلّة الفكر العربي المعاصر** 164-165 (2014): 144–159؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، جمعها وقدّمها وترجمها سعيد البوسكلاوي، 167–202. (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان، 2020.

مودي، إرنست. "جاليلي وابن باجة، ديناميكا تجربة البرج المائل (المبحث الثالث)." ترجمة سعيد البوسكلاوي، مجلّة **مقاربات فلسفيّة** 4 (2014): 237–251؛ أو ضمن كتاب **دراسات عن يحيى النحوي في التراث الإسلاميّ**، جمعها وقدّمها وترجمها سعيد البوسكلاوي، 227–242. (بيروت/الجزائر/الرباط: منشورات ضفاف واختلاف ودار الأمان، 2020.

النحوي، يحيى. **شرح السماع الطبيعي**، ضمن: أرسطوطاليس، كتاب **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي. القاهرة: الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، 1984.

النحوي، يحيى. **في الدلالة على حدث العالم**، مخطوط. أكسفورد: خزانة بولديانا، مخطوط هنتنكتن 240.

النحوي، يحيى. **في الدلالة على حدث العالم**، ضمن:

G. Troupeau, ‘Un Epitomé Arabe du “*De Contingentia Mundi*” de Jean Philopon’ in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, édité par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, 77–88. Genève: P. Cramer, 1984.

بغير العربيّة

Abel, Armand. “La légende de Jean Philopon chez les Arabes,” in *Correspondance d’Orient*, x (*Acta Orientalia Belgica*) (1966) :251–280.

Adamson, Peter. “Al-Kindī and the Muʿtazila: Divine Attributes, Creation and Freedom.” Arabic Sciences and Philosophy 13.1 (2003) : 45–77.

Aristote, *De l’âme,* texte établi par A. Jannone, traduit par E. Barbotin. Paris: Gallimard, les Belles Lettres, 1989.

Arnzen, Rüdiger. *Aristotleles’De Anima, Eine Verlorene Spatantike Paraphrase in Arabischer und Persischer Uberlieferung*, Brill, 1998.

D’Ancona, Cristina. “Philoponus or Yaḥyā al-Naḥwī, An overview,” *Studia graeco-arabica* 9 (2019): 203–242.

Davidson, Herbert A. “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,” *Journal of the American Oriental Society* 89, no. 2 (1969) : 357–391.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

De Groot, Jean. *Aristotle and Philoponus on Light*. New York &London: Garland Publishing, Inc., 1991.

El Bousklaoui, Said. “Yaḥyā al-Naḥwī and al-Ghazālī On the Proofs of Creation,” in *Al-Ghazzālī Symposium in Commemoration of the 900th years after his death,* 359–374. Istanbul: Istanbul: Faculty of Divinity, 2012.

Evrard, Etienne. ‶Les Convictions Religieuses de Jean Philopon et la Date de son Commentaire aux Météorologiques,” *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique* 39 (1953) : 299–357.

Franco, Abel B. “Avempace, Projectile Motion, and Impetus Theory,” *Journal of the History of Ideas 64,* no. 4 (Oct 2003): 521–546**.**

Gannagé, Emma. “*Philopon (Jean).* Tradition Arabe,” in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, T. 5a, ed. Richard Goulet, 503–563. Paris: CNRS Éditions, 2012.

Giannakis, Elias. *Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle’s Physics*, unpublished thesis. Oxford: Oxford University, 1992.

Haas, F.A.J. de. *John Philoponus’ New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden-New York-Köln, E.J. Brill: 1997.

Hasnaoui, Ahmed. “Alexandre d’Aphrodise vs Jean Philopon: Notes sur quelques traités d’Alexandre ‘perdus’ en grec, conservés en arabe,” *Arabic Sciences and Philosophy* 4, Issue 01 (March 1994): 53–109.

Hullmeine, Paul. “Al-Bīrūnī’s Use of Philoponus for Arguing Against the Eternity of the World,” *Studia graeco-arabica* 9 (2019): 183–201.

Kraemer, Joel. “A Lost Passage from Philoponus’ *Contra Aristotelem* in Arabic Translation,” *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965): 318–327.

Lameer, Joep. *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden: Brill 1994.

Lettinck, Paul. *Aristotle’s Physics and its Reception in the Arabic World.* Leiden, Brill, 1993.

Mahdi, Muhsin. “Al-Farabi Against Philoponus,” *Journal of Near Eastern Studies* 26, no. 4 (1967): 233–60.

Mahdi, Muhsin. “The Arabic text of Alfarabi’s against John the Grammarian,” in *Medieval and Middle Eastern Studies, in Honor of Aziz SuryalAtiya*, edited by Sami A. Hanna 268–84. Leiden: Brill, 1972.

Montada, Josep Puig. “Averroes y el problema de la eternidad del movimiento,” in *Ciudad de Dios* 212 , no. 1 (1999): 231–244.

Moody, Ernest. “Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment,” *Journal of History of Ideas* 12, no. 2 (1951):375–422.

Philoponus, John. *Against Aristotle, on the Eternity of the World,* fragments assembled and translated into English by Christian Wildberg. London: Duckworth, 1987.

Philoponus, *John. Against Proclus On the Eternity of the World 1-5,* translated by Michael Share, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Philoponus, John. *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11,* translated by Michael Share. London: Duckworth, 2010.

Pines, Shlomo. “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus,” *Israel Oriental Studies* II (1972): 320–352.

Pines, Shlomo. “Etudes sur Awhad al-Zaman Abu al-Barakat al-Baghdadi,” *Revue des études Juives* 104, (1938) : 1–30.

Pines, Shlomo. “Un précurseur Baghdadien de la théorie de l’impetus,” *Isis* 44 (1953): 247–251.

Pines, Shlomo. *Nouvelles Etudes sur Awhad al-Zaman Abu l-Barakat al-Baghdadi,* Memoires de la Societe des Etudes Juives I. Paris: Librairies Durlacher, 1955.

Pines, Shlomo. “Les précurseurs musulmans de la théorie de l’impetus,” Archeion 21 (1938): 298-306; Reprinted in *The Collected Works of Shlomo Pines* (Jerusalem and Leiden, 1986).

Rashed, Marwan. “Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l’« instauration » (ḥudūth)”, in *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo (secoli IX–XVI)*, a cura di Graziella Federci Vescovini, Ahmad Hasnawi421-74. Firenze : Edizioni Cadmo, 2011.

Shase, Michael. “Philoponus’ Cosmology in the Arabic Tradition,” *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 79, no. 2 (2012): 271–306.

Sorabji, Richard. (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1987.

Troupeau, Gérard. “Un Epitomé Arabe du ‘*De Contingentia Mundi’* de Jean Philopon,” in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, edited by E. Lucchesi et H. D. Saffrey, 77–88. Genève : Cramer, 1984.

Wakelnig, Elvira. “Al-Antākī’s Use of the Lost Arabic Version of Philoponus’ Contra Proclus, *Arabic Sciences and Philosophy* 23, 2 (2013):291–317.

Wildberg, Christian. “John Philoponus”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003; subtstantive revision 2018, accessed on 3/5/2023, at: https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge-London: Harvard University Press, 1976.

Zimmerman, Fritz. “Philoponus’ Impetus Theory in the Arabic Tradition,” in R. Sorabji, ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 121–129. (London & Ithaca, NY: 1987.